

[illegible]

DATE LABEL

38	15/12/65	88	15/9/67
15		2er	
30/1/65		15/1/67	
642			
Jan	25/6/66		
25/5/66			
740	24-5-66		
18/8			

Call No.....

57059

Date

Account No.....

J. & K. UNIVERSITY LI

This book should be returned on or b
An overdue charges of 6 nP. will be le
kept beyond that day.

[illegible]

بحث در آثار و افکار و احوال حافظ

جلد دوم

قسمت اول

تاریخ تصوف اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر

اسلام تا عصر حافظ

تألیف

دکتر قاسم غنی

با نضام مقدمه حواشی و فهارس سه گانه
بعلاوه فرهنگ مصطلحات صوفیه

از انتشارات

کتابفروشی زوار تهران شاه آباد

کتابخانه جامعہ اسلامیہ

92(55)
Q12 B

مکتبہ

مکتبہ انجمن اہل سنت و جماعت

J. & K. UNIVERSITY LIB.
Acc. No 57059
Date 31.3.65

5/9/65

✓
5/9/65

چاپ دوم

۱۳۴۰

فهرست مآخذ و مدارك عمده‌ئی كه در تألیف این كتاب از آنها استفاده کرده‌ایم
از قرار ذیل است و مآخذی كه اتفاقاً و نادراً از آنها استفاده شده در ضمن فهرست
اسامی كتب كه در آخر كتاب مندرج است مذکور است :

احیاء علوم الدین، تألیف ابو حامد محمد غزالی متوفی در سنه ۵۰۵ طبع
مصر در چهار جلد سنه ۱۳۵۲ هجری قمری .

اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تألیف محمد بن المنور بن ابی سعید بن
ابی طاهر بن ابی سعید بن ابی الخیر كه در حدود سنه ۵۷۴^۱ تألیف شده طبع آقای
احمد بهمنیار استاد دانشگاه طهران در سنه ۱۳۱۳ هجری شمسی .

اصطلاحات الصوفیه، تألیف کمال الدین عبدالرزاق کاشانی متوفی در سنه
۷۳۰ یا ۷۳۵ كه در حاشیه شرح مؤلف مذکور بر منازل السائرین خواجه عبدالله
انصاری در طهران در سنه ۱۳۱۵ هجری قمری بطبع رسیده است .

تذكرة الاولیاء، تألیف شیخ فریدالدین عطار متوفی در سنه ۶۲۷ طبع لیدن
(هولاند) باهتمام رنولدالن نیکلسون مستشرق انگلیزی در سنه ۱۳۲۲ هجری قمری .

تعریفات، تألیف میرسید شریف (علی بن محمد) جرجانی متوفی در سنه ۸۱۶ طبع
مصر سنه ۱۳۰۶ هجری قمری . در آخر عموم چاپهای تعریفات جرجانی رساله مختصری
از اصطلاحات صوفیه و ارده در فتوحات مکیه محیی الدین بن العربی بطبع رسیده است .

تلبیس ابلیس، (یا نقد العلم والعلماء) تألیف ابو الفرج عبدالرحمن بن الجوزی
متوفی در سنه ۵۹۷ طبع مصر سنه ۱۳۴۰ هجری قمری .

حالات و سخنان شیخ ابو سعید فضل الله بن ابی الخیر الیهنی، تألیف
کمال الدین محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید از احفاد نزدیک ابو سعید ابو الخیر
طبع پتربورغ سنه ۱۸۹۹ میلادی مطابق ۱۳۱۷ هجری قمری باهتمام والنتین
ژو کوفسکی مستشرق روسی .

رساله قشیریّه، تألیف ابو القاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری نیشابوری متوفی

در سنه ۴۶۵ طبع مصر سنه ۱۳۴۶ هجری قمری .

«عرفای اسلام»^۱، تألیف رنولدالن نیکلسون مستشرق انگلیزی در سنه ۱۹۱۴ میلادی

عوارف المعارف، تألیف شیخ شهاب الدین سهروردی (ابو حفص عمر بن محمد)

متوفی در سنه ۶۳۲ طبع مصر سنه ۱۳۵۲ هجری قمری در حواشی مجلدات احیاء العلوم .

کتاب اللمع فی التصوف، تألیف ابو نصر عبدالله بن علی السراج الطوسی متوفی در سنه

۳۷۸ طبع لیدن (هولاند) باهتمام رنولدالن نیکلسون مستشرق انگلیزی سنه ۱۹۱۴ میلادی .

کشف المحجوب، تألیف ابو الحسن علی بن عثمان بن الجلابی الهجویری الغزنوی

متوفی در حدود ۴۷۰ طبع والنتین ژو کوفسکی مستشرق روسی در لنین گراد در سنه

۱۹۲۶ میلادی مطابق با ۱۳۴۴ هجری قمری .

کیمیای سعادت، تألیف ابو حامد محمد غزالی متوفی در سنه ۵۰۵ چاپ بمبئی

سنه ۱۳۲۱ هجری قمری .

مثنوی، مولانا جلال الدین رومی متوفی در سنه ۶۷۲ چاپ علاءالدوله ۱۲۹۹

هجری قمری .

مرآة المثنوی، تألیف تلمذ حسین طبع حیدرآباد دکن سنه ۱۳۵۲ هجری قمری .

مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد، تألیف نجم الدین رازی معروف به

نجم الدین دایه متوفی در سنه ۶۵۴ طبع طهران در سنه ۱۳۱۲ هجری شمسی مطابق

۱۳۵۲ هجری قمری باهتمام مرحوم آقا سید حسین شمس العرفا .

«مطالعات در تصوف اسلامی»^۲ تألیف رنولدالن نیکلسون مستشرق انگلیزی

چاپ کمبریج ۱۹۲۱ میلادی .

نقحات الانس، تألیف عبدالرحمن جامی متوفی در سنه ۸۹۸ چاپ هندوستان

سنه ۱۳۳۳ هجری قمری .

۱ - The mystics of Islam by: Reynold A. Nicholson London 1914

۲ - Studies in Islamic mysticism by : Reynold Alleyne Nicholson
Cambridge 1921

مقدمه

در مجلد اول این کتاب مطابق طرحی که داشتیم سعی کردیم که بتفصیل تا آن اندازه که برای ما دسترسی بآخذ مقدور و میسر بود تاریخ سیاسی قرن هشتم فارس و ایالات مجاوره را بیان کنیم که خواننده برای اطلاع از آنها محتاج بر جوع بکتاب متفرقه نشود و چون محور بحث ما حافظ است راجع بدو طبقه از امرائی که معاصر با حافظ و بسیاری از افراد این دو طبقه از ممدوحین حافظ بوده‌اند یعنی آل اینجو و آل مظفر بحد امکان بتفصیل و اشباع تاریخ آنها را شرح و بسط دادیم و سایر ملوک مجاوره که مناسبات صلحی و جنگی با این دو طبقه داشته‌اند تا اندازه‌ئی که مطلب موقوف بر آنها بود شرح دادیم تا پیش چشم خوانندگان آینه‌ئی باشد که در آن سیر زندگانی سیاسی مردم آن عصر و تحولات و تبدلات حکومت‌های آن روزگار را مشاهده کنند و از این مشاهده نموداری از چگونگی زندگی مردم آن عصر که از جمله آنها یکی حافظ است در نظر خوانندگان مجسم گردد.

ولی چون اصل تاریخ حقیقی واقعی هر ملتی فقط تاریخ سیاسی آن ملت نیست بلکه تاریخ سیر افکار یعنی تاریخ ادبی و علمی و فنی و صنعتی و اجتماعی و دینی و اخلاقی آن ملت است لهذا مصمم شدیم که در مجلد دوم حتی المقدور معلوماتی راجع باین قسمت اخیر از تاریخ جمع نمائیم و باین مناسبت مجلد دوم را به پنج فصل قسمت نمودیم:

فصل اول، در تاریخ تصوف که مهم ترین مواد مذکوره است نسبت بحافظ

فصل دوم، در تاریخ ادبی یعنی اوضاع نظم و نشر و اجمالی از سوانح احوال

شعرا و نویسندگان در قرن مذکور.

فصل سوم ، در تاریخ علمی یعنی اوضاع علمی و حکمتی و فلسفه و سایر انواع علوم (باستثنای عرفان و تصوف که بواسطه اهمیت فوق العاده در فصل جداگانه صحبت خواهد شد) و مجملی از سوانح احوال علما و حکما و متکلمین و فقها و منجمین و اطبا و نحا و ریاضیین و لغویین و مورخین .

فصل چهارم ، در تاریخ اوضاع فنی و صنعتی قرن هشتم و اجمالی از شرح احوال نقاشان و حجاران و معماران و مذهبیان و خطاطان و نوازندگان و گویندگان و مغنیان و امثالهم .

فصل پنجم ، در تاریخ اوضاع اجتماعی و اخلاقی و مذهبی قرن هشتم .
اینک مجلد دوم را آغاز میکنیم که چنانکه گفته شد موضوع آن قسم دیگری از تاریخ آن عصر است و عبارت است از تاریخ اوضاع و احوال علمی و ادبی و اجتماعی عصر حافظ که دومین مرحله کار ماست و اگر توفیق مساعدت کند با روشنائی که از این دو بحث بدست خواهیم آورد در مجلد سوم وارد بحث خاص احوال حافظ و آثار و افکار او خواهیم شد .

خوانندگان محترم ما در مقدمه مجلد اول دلایل ما را در اقدام باین طرح و لزوم تقدیم این دو مبحث یعنی تاریخ سیاسی و تاریخ اجتماعی عصر حافظ قبلاً ملاحظه کرده اند و امیدواریم عذر ما را در این طول و تفصیل موجه شناخته باشند .
اطلاع بر تاریخ سیاسی و اجتماعی يك عصر علاوه بر اهمیت ذاتی و موضوعی که دارد برای شناختن يك فرد آن عصر و روشن کردن احوال و خصوصیات او نیز در مرتبه ثانوی دارای اهمیت بسیاری است یعنی فرد چون محصول و پرورده اجتماع است لذا برای شناختن فرد باید اجتماع را شناخت .

علوم و آراء و افکار و فنون هر عصری از آثار جماعت و محیط آن عصر است و در ایجاد آن اجتماع بیش از افراد تأثیر داشته است و چون چنین است حق اجتماع را فراموش نتوان کرد که موثر اول اجتماع است و فرد مظهر آن تأثیر محسوب میشود .

برای مزید توضیح باید دانست که اهل بحث در امثال این موضوع دو روش متباین مختلف دارند و ما می‌خواهیم حد وسط آنرا اختیار کنیم. برخی ازباحثین در خصوص تأثیر اجتماع و محیط غلو و مبالغه دارند بطوریکه هر واقعه را منسوب بآن میدانند و از آن استنباط و تفسیر میکنند بطوریکه فرد را هیچ بحساب نمی‌آورند جز این که مظهري صرف بدون هیچ قوه و اراده می‌پندارند. عده دیگری در باب فرد طریق مبالغه و افراط می‌پیمایند و بتأثیر جامعه و محیط هیچ توجه نکرده فقط فرد را منشأ هر اثری میدانند. بعقیده ما این افراط و مبالغه از هر دو طرف خطاست برای آنکه فرد هر چند قوه ایست که شدت و ضعف دارد ولیکن بهر حال قوه ایست که در تکوین و ایجاد قوه اجتماعی دارای تأثیر است بنابراین نمیتوان آنرا يك کمیت بی اثر و مهملی فرض کرد از طرف دیگر باید حساب کرد که فرد بخودی خود موجود نشده بلکه محصول و موجود اجتماع است و جامعه و محیط در پرورش جسمی و عقلی و در احساسات و عواطف او تأثیر تمام دارد.

تربیت مادی و معنوی قالبی است که فرد را بصورت جامعه در می‌آورد. فرد زبان خود را از جامعه می‌آموزد و بآن زبان سخن می‌گوید. دین خود را که مبدأ زندگانی روحی اوست نیز از جامعه فرا می‌گیرد نه اینکه خود آنرا ایجاد کند و همچنین در اخلاق و سایر خصوصیات زندگانی اجتماعی و سیاسی مدیون جامعه است پس فرد مظهر جامعه است و بنابراین باید هم فرد را شناخت و هم جامعه و محیط او را و باید بقدر امکان روابط میان این هر دو را تشخیص داده بحساب در آورد.

در بحث اوضاع اجتماعی عصر حافظ که موضوع مجلد دوم است قدم اول بحث از تصوف است که یکی از مهمترین موادی است که در تشکیل نسج حیات عقلانی آن عصر بلکه اعصار دیگر هم دخالت داشته است و بدین جهت ما این بحث را در اول همه مباحث قرار داده و می‌خواهیم تا اندازه‌ای مفصل و مشروح باشد.

بطوریکه خوانندگان محترم ما ملاحظه خواهند کرد تاریخ ادبی ما از حدود

قرن پنجم بامسئله تصوف آمیختگی عجیبی پیدا کرده و از آن تاریخ بعد کمتر شاعری در ایران بوده است که کم یا بیش باین مسئله سروکار نداشته است چه شعرائی که واقعاً مؤمن بتصوف و شخصاً معتقد باین طریقت بوده اند چه آنها که اصطلاحات تصوف را از باب آنکه بعدها زبان شیرین شعر و ادب بوده است استعمال میکردند بهر حال همه کمابیش رنگی از تصوف داشته اند بنابراین شناختن شاعری در قرن هشتم که یکی از ادوار نمایان غلبه تصوف است بدون اطلاع از کم و کیف این داستان شاید صورت پذیر نباشد. نکته دیگری که ما را بلزوم اهتمام باین بحث متوجه میکند این است که تا کنون در میان نویسندگان تاریخ ادبی ما کسی ببحث جامع و کامل این مسئله اقدام نکرده است و با همه اهمیت که داشته است مورد اهتمام خاص باحثین مآقرار نگرفته است.

بنابر این اگر در این باب ما شرح و بسطی پیش بگیریم رواست چه مطلب مهم و شایسته شرح و بسط است.

ما این بحث را افتتاح میکنیم و امیدواریم که آن زمینه باشد برای خوانندگان فاضل ما تا بامطالعات شخصی خود برفع نقائص آن اقدام فرمایند. و نیز نکته دیگر که ما را ببحث جداگانه ای در تصوف و امیدارد این است که در طی صحبت از خواجه حافظ و بحث در آثار و افکار او لازم خواهد شد وارد این موضوع شویم که خواجه حافظ با تصوف چه مناسباتی داشته و تعبیر و تفسیر او از عقائد صوفیه و عرفا بچه منوال بوده است. آیا واقعاً خواجه حافظ مؤمن بتصوف و اهل طریقت بوده و یا فقط اصطلاحات صوفیه را از باب آنکه زبان شیرین شعر و مخصوصاً غزل بوده در بعضی غزلیات خود بکار برده است.

بعد از يك دوره مطالعه تحلیلی دیوان خواجه حافظ از جنبه عرفان و افکار صوفیان و دقت در موضوع ملاحظه شد که برای فهم «عقائد صوفیانه حافظ» و «مفهوم خواجه از عرفان و تصوف» مناسب آن است که تحقیقی در تصوف اسلامی و مبادی

و منابع اولیه آن و تحولات و تغییراتی که در دوره‌های مختلف در آن پیدا شده بکنیم تا معلوم شود که تصوف چگونه در بین مسلمین پیدا شده و چه عوامل خارجی و داخلی در ظهور و تکامل آن مؤثر بوده و چگونه بشکل بحث مخصوصی در آمده و از چه مراحل گذشته و در قرن هشتم هجری که قرن خواجه حافظ است چه حالی داشته و بالاخره بچه شکل و با چه کیفیت بخواجه حافظ رسیده است و چون تمهید این مقدمات بعمل آمد بگوئیم تصوف چه تأثیری در خواجه حافظ نموده و اشعار و گفتارش تا چه اندازه از تصوف حکایت میکند و اگر صوفی و عارف است چه قسم صوفی است.

بعقیده نگارنده بدون تمهید این مقدمات فهم تصوف خواجه حافظ بسیار دشوار خواهد بود زیرا خواجه شاعر است و آن اندازه از افکار صوفیانه را که در طی غزل سرائی مورد صحبت قرار داده با زبان و الفاظ شاعر بموضوع پرداخته است نه با بیان يك نفر نویسنده و مصنف در مبحث عرفان و تصوف. ضمناً این نکته مهم را هم باید در نظر داشت که تصوف یکی از وسیع ترین و پر اصطلاح ترین مذاهب است یعنی زبان صوفی از حیث لغت و اسالیب مختلف تعبیر و اصطلاحات گوناگون بسیار توانا است و شاید هیچ طریقه‌ئی در وسعت دائره اصطلاح و تعبیر بتصوف نرسد.

نکته دیگری که قابل توجه است این است که زبان و اصطلاحات صوفیان غالباً متغیر و لغزنده است یعنی برخلاف سایر فرق و مذاهب مثلاً فرقه‌های مختلف فلاسفه و علما هر يك لغات و الفاظ و تعبیرات ثابتی دارند که متفق علیه همه پیر و انوشاگردان آن فرقه فلسفی است ولی زبان و اصطلاحات صوفیه آن ثبات را ندارد و بکار بردن لغت در معانی مجازی و گاهی مجاز بسیار دور فر اوان است. صوفی در حال وجد و شوق و غلبه سکر و بیخودی نه قافیه میاندیشد و نه حدود لغت و تعبیر رعایت میکند.

خلاصه آنکه موضوع تصوف و عرفان بجهاتی که گفته شد اساساً مشکل و مبهم است در دست خواجه حافظ مشکلتر و مبهم‌تر شده زیرا او با زبان شاعر و بالطف‌ترین اقسام شعر یعنی غزل وارد مبحث شده است و بنحو اجمال اشاره ببعضی از مطالب عرفا نموده یا اصطلاحات و تعبیرات آنها را بکار برده است.

بنابر این مناسب همین است که ابتدا اطلاعات عمومی از تصوف و تاریخ ظهور و تطورات و تعبیرات و اصطلاحات آن بدست آید تا فهم اشعار صوفیانه خواهی حافظ بمدد آن اطلاعات ممکن شود.

ضمناً این فائده را هم داراست که اطلاعاتی از ظهور تصوف و تحول آن در طی قرون بدست خواهد آمد و این در مقام خود حائز کمال اهمیت است زیرا تصوف یکی از قویترین و بزرگترین موجهائی است که در تاریخ اسلام بر خاسته است شاید هیچیک از نهضت‌ها و دعوت‌ها و تبلیغات باین اندازه بسط و توسعه نیافته باشد تا جائیکه ما کدو نالد مستشرق انگلیزی معتقد است که «هر مسلمان با فکر قهراً صوفی است همه مسلمانان وحدت وجودی اند و خود نمیدانند» حاصل آنکه تصوف در ایران ریشه های بسیار عمیق داشته و تأثیر آن در فکر و زندگی ایرانی شدید بوده و اطلاع بر تاریخ و عقائد صوفیان برای هر کس که طالب ادب ایران باشد لازم است.

موقعی که جلد دوم «بحث در آثار و افکار و احوال حافظ» را بدست گرفتیم مطابق طرحی که داشتیم از مبحث تصوف آغاز کردیم که در تاریخ ادبی و اجتماعی قرن هشتم سرفصل همه مؤثرات و عوامل محسوب بود.

پس از ورود در این بحث هر چه پیشتر رفتیم دامنۀ کار را پهناتر و وسیع‌تر یافتیم بطوریکه برای وصول بحدّ اقل یک نتیجه مفید و بدست آوردن يك ثمره که بقدر کفایت رضایت بخش باشد ناچار شدیم کتابی بدین تفصیل مخصوص این بحث فراهم کنیم و با اعتراف بقصور و تقدیم معذرت بمعرض مطالعۀ خوانندگان قرار دهیم و شرح تصوف قرن هشتم را بقسمت دوم این مجلد که مخصوص بحث اوضاع و احوال اجتماعی قرن هشتم است محول میداریم. با آنکه اهمیت تصوف و تأثیر آن در زندگی اجتماعی و عقلی و ادبی ما بسیار زیاد بوده است گمان نمیرود تا کنون بحث تاریخی جامعی مطابق موازین تحقیق جدید بفارسی در این موضوع نوشته شده باشد بنابر این نوشتن و خواندن این کتاب با وجود نواقصی که دارد محتمل است مفید واقع شود.

طهران آبان هزار و سیصد و بیست و دو هجری شمسی مطابق ذی القعدة

هزار و سیصد و شصت و دو هجری قمری دکتر قاسم غنی

بحث در آثار و افکار و احوال حافظ

مقاله دوم

قسمت اول

تاریخ تصوف در اسلام

و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ

غالباً در نوشته‌های مستشرقین می‌بینیم گفته‌اند که تصوف طریقه و مذهب خاصی نیست. مقصود ایشان این است که بمعنای لغوی صحیح و تعریف جامع و مانع کلمه «مذهب» و «طریقه» تصوف را نمیتوان مذهب منظم دارای حدود معینی دانست و فرقه خاصی در بین فرق اسلامی محسوب داشت و نیز مقصود آنها این است که جمع‌آوری معتقدات صوفیه بشکل اصول مسلمة قابل تدوینی دشوار است. خود صوفیه هم غالباً خود را رند و لاابالی نامیده میگویند مابست پا بهر تحزب و تعصب و فرقه بازی زده‌ایم و از قیل و قال مدرسه و جنگ هفتاد و دو ملت بر کناریم سخت‌گیری و تعصب خامی است و خامی نشانه کفر تصوف حال است نه قال بگفته خواه حافظ:

«بشوی اوراق اگر همدرس مائی که علم عشق در دفتر نباشد»

حدیثی هم نقل میکنند که «راههای بطرف خدا بشماره نفوس مردم است»^۱

ولی چنانکه رینولد نیکلسن مستشرق معاصر معروف انگلیزی که در تحقیقات

تصوف اسلامی تخصص دارد و در این موضوع صاحب تألیفات عدیده^۱ است میگوید با وجود این همه باز بین فرق مختلفه صوفیه يك دسته عقائد و آراء مشترک هست که بتوان نام « اصول تصوف » بآن داد یعنی میتوان يك دسته افکار و آراء اساسی مورد قبول عامه عرفا را اصول و مبانی تصوف شمرد .

البته تمام طرق و مسالك صوفیه بالاخره در يك نقطه بهم میرسند ولی آن نقطه بر حسب زمان و مکان و مذهب و نژاد و افکار و اخلاق شخص صوفی و اوضاع و احوال اجتماعی باشکال گوناگون درمیآید و در نتیجه راههای مختلفی که بالاخره بیک نقطه منتهی میشود بصور لایتنهای جلوه گر میگردد باین معنی که در حالیکه همه اقسام تصوف چیزهای مشترک دارند و بطرف يك مرکز حرکت میکنند هر قسم آن ممیزات خاصی دارد که ناشی از ظروف و احوالی است که در تحت تأثیر آن آن شکل از تصوف پیدا شده و نشو و نما یافته است و برای آشنا شدن بتصوف هر دوره همه این اوضاع و احوال و مؤثرات را باید در نظر گرفت مثلاً همانطور که فهمیدن تصوف و عرفان مسیحی بدون در نظر گرفتن مسیحیت و خصوصیات آن در هر دوره ممکن نیست تصوف اسلامی را هم وقتی بخوبی میتوان فهمید که نشو و نما ی اسلام و قرون مختلفه و حوادث و سوانح هر قرن و عوامل داخلی و خارجی آنرا در نظر بگیریم .

منشأ تصوف - تاریخ آن - مناسبات تصوف با اسلام - ممیزات آن

تصوف یا عرفان در نزد مسلمین عبارت است از طریقه مخلوطی از فلسفه و مذهب که بعقیده پیروان آن راه وصول بحق منحصر بدان است و این وصول بکمال و حق متوقف است بر سیر و تفکر و مشاهداتی که موددی بوجد و حال و ذوق میشود و در نتیجه

۱ - از قبیل ترجمه کامل مثنوی مولانا جلال الدین رومی و طبع متن فارسی آن و ترجمه منتخباتی از دیوان شمس تبریزی و ترجمه دیوان شیخ محی الدین ابن العربی موسوم به « ترجمان الاشواق » و طبع متن عربی آن و ترجمه کتاب « کشف المحجوب » هجویری و طبع « تذکرة الاولیاء » عطار با مقدمه حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی در شرح احوال عطار و طبع متن عربی « کتاب اللمع فی التصوف » ابو نصر سراج با مقدمه و حواشی و فهرس و کتاب « عرفای اسلام » و کتاب « مطالعات در تصوف اسلامی »

بنحو اسرار آمیزی انسان را بخدا متصل میسازد. پیروان این طریقه بصوفی و عارف و اهل کشف معروفند و خود را « اهل حق » مینامند.

اینکه گفتیم تصوف یا عرفان اسلامی یعنی چه ؟

آیا مقصود این است که عرفان ملل قبل از اسلام وارد بممالک اسلامی شده

و رنگ عقائد مسلمین بخود زده است ؟

آیا تعالیم اسلامی خود مستقلاً يك قسم عرفانی بوجود آورده است ؟

آیا عرفان در نتیجه تمایلات وراثتی و طبیعی بشر همانطور که در سایر اقوام پیدا

شده بود خود بخود در بین مسلمین هم پیدا شده و بعد ظروف و احوال سیاسی و دینی

و اجتماعی و امثال آنها در نشو و نماي تصوف و کمال و پختگی آن مؤثر واقع شده است ؟

این سؤالات راجع بعقائد مختلفه‌ئی است که در باب منشأ و مبدأ تصوف شده

و ما مهمترین آن عقائد را باجمال در این جا ذکر میکنیم :

۱- دسته‌ئی گفته اند که تصوف عکس العملی است که فکر آریائی ایرانی در

مقابل اسلام عربی بوجود آورده است خلاصه تقریر این دسته این است که میگویند

ایرانیان پس از آنکه در جنگهای قادسیه و جلولاء و حلوان و نهاوند مغلوب شمشیر عرب

شده استقلال و شوکت خود را از دست دادند خواهی نخواهی بحکم غریزه حفظ جان

زیر بار دیانت اسلام رفتند ولی قوم عرب که ایرانیان از قدیم الایام به آنها بدیده حقارت

مینگریستند در عین غلبه نتوانست مجرای فکر ایرانی را تغییر دهد و ایرانیهارا وادار

کند که در طرز فکر و عقیده و سنخ منظور و مطلوب و سلیقه و منطق و نیز در آمال

و آرزو و کمال مطلوب روحانی با عرب شریک شوند زیرا تباین صوری و معنوی یعنی

فرقهای نژادی و اختلافهای در سبک زندگی و اوضاع اجتماعی این دو قوم بسیار شدید

بود بنابراین پس از آنکه کشمکش میدانهای جنگ بمغلوبیت ایرانی خاتمه یافت

انفعالات روحی و تأثرات معنوی مردم ایران بشکل کشمکش در افکار در آمد که

در تاریخ ادبی و مذهبی و اجتماعی و سیاسی عرب و اسلام تأثیرات بزرگ داشته است و از مهمترین آن عکس العمل‌ها که نتیجه کشمکش فکری مذکور است یکی تشیع است و دیگری تصوف. این نکته را هم باید افزود که مقصود از عکس العمل در این مورد این نیست که مردم ایران از روی اختیار و عمد و اراده با نقشه معینی برای انتقام این کار را کرده باشند بلکه در اکثر موارد بحکم انفعالات نفسی در تحت تأثیر عواطف و احساسات مخفی به طوریکه در علم النفس محرز است پیش آمده یعنی غالباً بدون اینکه خود مردم علت واقعی را بدانند و یا بتوانند افکار و احساسات خود را تحلیل کنند ذهنشان باینگونه عکس العمل‌ها سوق داده شده است.

۲- بعضی از محققین بواسطه شباهت تامی که در غالب مسائل بین تصوف اسلامی و بعضی از فرق هندی هست تصوف را زائیده افکار هندی شمرده‌اند.

۳- جماعتی بر آنند که تصوف اسلامی ناشی از افکار فلسفی است مخصوصاً فلسفه نو افلاطونی و شاهی که اقامه میکنند این است که بین فلسفه اشراق و تصوف شباهتهای بسیاری است باضافه میگویند که تاریخ نشان میدهد که فلسفه یونان قبل از اسلام و بعد از اسلام در آسیای غربی شیوع یافته بود. از طرف دیگر این نکته را هم باید دانست که فلسفه نو افلاطونی مقدار زیادی از افکار و آراء خود را از مشرق گرفته است و فلوپین برای اطلاع بر آراء فلسفی شرقیها بشرق مسافرت کرده بود.

۴- بعضی احتمال داده‌اند که تصوف خود بخود و مستقلاً در ممالک اسلامی در بین مسلمین پیدا شده و گفته‌اند که شباهتی که بین آراء متصوفه و مسائل عرفانی سایر اقوام هست دلیل قطعی نیست براینکه این محصول وزائیده از آن باشد بلکه میتوان گفت که هر دو معلول يك علت است.

۵- دسته‌ئی از اهل بحث سرچشمه تصوف اسلام را مسیحیت و رهبانیت شمرده‌اند.

۶- دسته‌ئی دیگر منبع بزرگ تصوف را افکار بودائی دانسته‌اند.

۷- خود صوفیه بهیچوجه تاب شنیدن این آراء و فرض‌ها را ندارند و توهمین

و تخفیف خود می‌شمارند که گفتار و معتقدات آنها مقتبس از آراء و ثنیون یونان یا حکمت هندی و بودائی یا تقلید از مسیحیان و تشبه براهبان باشد بلکه می‌گویند تصوف عبارت است از لب و عصاره و باطن قرآن و احادیث پیغمبر و نتیجه کشف و شهود اولیاء الله است که از راه تزکیه نفس و تصفیه باطن مستحق « مواهب » الهی شده و مورد « خواطر ربانی و ملکى » گشته‌اند.

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری^۱ در کتاب کشف المحجوب می‌گوید: « محمد بن الفضل البلخی گوید العلوم ثلثة علم من الله و علم مع الله و علم بالله ». « علم بالله علم معرفت است که همه اولیاء الهی او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان ویرا ندانستند از آنچه همه اسباب مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علت معرفت وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود.

و علم من الله علم شریعت بود که از آن ازوی بما فرمان و تکلیف است. و علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء بود پس معرفت بی پذیرفت شریعت درست نیاید و ورزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید^۲. « خلاصه اگر صوفیه زیر این بار بروند که تصوف منابعی جز صفای قلب و کشف و شهود و مواهب داشته اقرار ضمنی کرده‌اند که همه ریاضات و مجاهدات و سیر مقامات عبث و بیفایده بوده‌است. باضافه صوفیه ایران همیشه فلسفه را مردود دانسته پای استدلال و عقل را چوبین شمرده‌اند و بسیاری از آنها زیر بار ادله نقلیه نیز نرفته‌اند. راست است که در

۱ - ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الغزنوی الهجویری از عرفای اواسط قرن پنجم هجری که معاصر شیخ ابوالقاسم قشیری صاحب رساله قشیریّه بوده است و شیخ ابوالقاسم قشیری در چهارصد و شصت و پنج وفات کرده است. تاجائیکه اطلاع داریم کتاب هجویری موسوم به « کشف المحجوب » قدیمترین کتاب بزبان فارسی است در تصوف.

۲ - کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۱۸-۱۹

عمل غیر از این می بینیم و کتب آنها مشحون است از ادله نقلیه و عقلیه یعنی در تألیفات خود غالباً باهمان منطق و فلسفه‌ئی که مردود دانسته‌اند و باهمان احادیث و روایات و ادله نقلیه‌ئی که موهون شمرده‌اند باثبات عقائد خود پرداخته و نیز باهمان حربه بجنسک بامخالفین خود برخاسته‌اند ولی نظراً و اصولاً زیر بار عقل و نقل یعنی فلسفه و حدیث نمی‌روند. غزالی که یکی از بزرگان صوفیه است بطوریکه خودش در رساله «المنقذ من الضلال»^(۲) سیروسلاوک عقلانی خود را در میان مذاهب و طریقه‌های عصر خود شرح میدهد میگوید فلاسفه با اختلاف فرق و مذاهبی که دارند همه آنها کافر اند و بعد از تکفیر و تحمیق سقراط و افلاطون و ارسطو تکفیر فارابی و ابن سینا را هم واجب می‌شمرد و بعد از تقسیم علوم فلاسفه باقسام شش گانه ریاضی و منطق و طبیعت و حکمت الهی و علم سیاست و اخلاق در قسم الهیات میگوید اغلاط و اشتباهات فلاسفه را در الهیات در تحت بیست اصل میتوان در آورد در سه اصل از این بیست اصل تکفیر آنها واجب است و در هفده اصل دیگر بدعت گذار محسوبند^۱.

کتاب «تهافت الفلاسفه» را غزالی بر ضد تمام فلاسفه اسلام نوشته و مخصوصاً بابن سینا نظر داشته و نیز کتاب «مقاصد الفلاسفه» را که مثل این است که «نجات» ابو علی سینا را تلخیص کرده باشد برای نشان دادن اشتباهات فلاسفه نوشته است. بقول ارنست رنان «اشخاصیکه نخست فیلسوف بوده و بعد بواسطه حیرت و یأس دست بدامن عرفان و تصوف میزنند سخت‌ترین دشمن فلسفه میشوند»^۲.

غزالی چون صوفی شد باحرارت و شور بسیار کوشید که ناتوانی عقل را ثابت کند و در این خصوص از هیچ چیز فروگذار نکرد و حملات او بر فلسفه گران تمام شد و با وجود مساعی فلاسفه بزرگی از قبیل ابن باجه اندلسی و ابن رشد اندلسی فلسفه باعتبار خود برنگشت.

۱- اقتباس از «المنقذ من الضلال» چاپ مصر.

۲- رنان در کتاب راجع بابن رشد و فلسفه او

بعد از غزالی نویسندگان بزرگ صوفیه از قبیل سنائی و شیخ فریدالدین عطار
و جلال الدین رومی همه دشمنی مخصوصی بفلاسفه نشان داده همه جا آنها را ملامت
و سرزنش نموده و بر عقل و منطق آنها خندیده اند.^۱
ولی این نکته مهم را باید دانست که صوفیان پخته و وارسته معتقداند که
هر یکی از مذاهب و مسالک دارای جزئی از حقیقت است ولو آن حقیقت بمقدار بسیار

۱- سنائی در حدیقه میگوید :

چند از این عقل ترهات انگیز
عقل را خود کسی نهد تمکین
کم ز کنجشك آید از هیبت
چند از این چرخ و طبع رنگ آمیز
در مقامی که جبرئیل امین
جبرئیلی بدان همه صولت

* * *

علماء جمله هرزه می لافند
شیخ فریدالدین عطار در اسرار نامه میگوید :
میا مرزاد یزدانش بعقبی
ز جای دیگر است اینگونه اسرار
اگر راه محمد را چو خاکی
و گر نه فلسفی کور میباش
چو عقل فلسفی در علت افتاد
ورای عقل ما را بارگاه است

دین نه بر پای هر کسی بافند
که گوید فلسف است اینگونه معنی
ندارد فلسفی با این سخن کار
دو عالم خاک تو گردد ز پاکی
ز عقل و زیرکی مهجور میباش
ز دین مصطفی بیدولت افتاد
ولیکن فلسفی يك چشم راه است

جلال الدین رومی در مجلد اول مثنوی در قصه نالیدن ستون حنانه از فراق پیغمبر میگوید :

صد هزاران زاهل تقلید و نشان
که بظن تقلید و استدلالشان
شبهه میانگیزد آن شیطان دون
پای استدلالیان چوبین بود
افکنند شان نیم وهمی در گمان
قائم است و جمله پر و بالشان
در فتند این جمله کوران سرنگون
پای چوبین سخت بی تمکین بود

و نیز در مجلد ثانی میگوید :

فلسفی را زهره نی تا دم زند
فلسفی کو منکر حنانه است
مقرئی میخواند از روی کتاب
آب را در غورها پنهان کنم
آب را در چشمه که آرد دگر
فلسفی منطقی مستهان
دم زند قهر حقش بر هم زند
از حواس اولیا بیگانه است
ماؤ کم غورا ز چشمه بندم آب
چشمه ها را خشك و خشکستان کنم
جز من بی مثل با فضل و خطر
میگذشت از سوی مکتب آن زمان

کمی باشد زیرا حقیقت کلی مانند آفتاب فیاض در همه جا و در هر چیز آشکار است و در هر جا بشکل مخصوصی در آمده و افاضه فیضی نموده است نتیجه چنین عقیده‌ئی قهراً این است که صوفی روشن ضمیر غیر متعصب حاضر است آن حقایق را در هر جا و نزد هر فرقه‌ئی به بیند اخذ کند و التقاط نماید .

و نیز در دفتر ششم در تفسیر یکی از آیات قرآن نسبت بامام فخر رازی که یکی از معارف حکما و متکلمین و مفسرین اسلام است میگوید .

اندر این بحث ارخر دره بین بدی فخر رازی راز دار دین بدی
لیک چون من لم یذق لم یدربود عقل و تخیلات او حیرت فزود
و نیز در مجلد اول مثنوی در حکایت نخجیران و شیر وقتی که خر گوش حیلہ‌ئی بکار برد که شیر در چاه افتاد و مژده دفع شر شیر را برای نخجیران برد میفرماید :

شیر را خر گوش در زندان نشاند ننگ شیری کوز خر گوشی بماند
در چنین ننگی و آنکه‌ای عجب فخر دین خواهی که گویندت لقب
ای تو شیری در تک این چاه دهر نفس چون خر گوش تو کشتت بقهر
نفس خر گوشت بصحرا در چرا تو بقعر این چه چون و چرا
در مجلد پنجم در بیان آنکه «صفا و سادگی نفس مطمئنه از فکر تنها مشوش میشود چنانکه بر آینه نویسی چون پاک کنی داغی بماند» میگوید :

فکرت بد ناخن پر زهر دان میخراشد در تعمق روی جان
عمر در محمول و در موضوع رفت بی بصیرت عمر در مسموع رفت
هر دلیلی بی نتیجه و بی اثر باطل آمد در نتیجه خود نگر
میفزاید در وسایط فلسفی از دلایل باز بر عکسش صفی

و نیز در مجلد اول مثنوی در «سبب حرمان اشقیا از دو جهان» حکیم را «حکیمک» خوانده و او را مصداق خسر الدنیا والاخره می شمارد .

چون حکیمک اعتقادی کرده است کاسمان بیضه زمین چون زرده است

حتی بر اثر حمله شدید فقها و عرفا مخصوصاً حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی بر فلاسفه تبریزی از حکما بحدی شایع شد که بعضی از شعرا نیز بر فلسفه و فیلسوف تاخته اند مثلاً خاقانی میگوید :

فلسفه در سخن میامیزید وانگهی نام آن جدل منهید
و حل گمراهی است بر سر راه ای سران پای در و حل منهید
مشتی اطفال نو تعلم را لوح ادبار در بغل منهید
حرم کعبه کز هبل شد پاک باز هم در حرم هبل منهید
قفل اسطوره ارسطو را بر در احسن الملل منهید
نقش فرسوده فلاطن را بر طراز بهین حلل منهید
فلسفی مرد دین میپندارید حیز را جفت سام یل منهید
افضل ارزین فضولها راند نام افضل بجز اضل منهید

حرف صحیح هم همین است باید از چشم خود صوفیه بموضوع نگریست آنها که يك منبع و يك منشأ خاص برای تصوف قائل شده یعنی مثلاً گفته اند تصوف تقلیدی است از مسیحیت و رهبانان یا آنکه شکل مخصوصی است از حکمت اشراق و امثال آن شاید همه بر خطا رفته باشند ولی اگر بگوئیم صوفیه با طرز فکر مخصوصی که دارا بوده اند و بمقتضای ظروف و احوال خاصی که با آن مواجه شده اند نخست استنباطهای مخصوصی از قرآن و اسلام نموده بعد بتدریج از منابع مختلف عملاً و نظراً و تحت تأثیر اوضاع و احوال گوناگون که قریباً شرح داده خواهد شد چیزهایی بر آن افزوده اند غلط نرفته ایم.

منابع مهم خارجی تصوف عبارت است از دیانت مسیحی و اعمال رهبانان و افکار هندی و ایرانی و بودائی که مخصوصاً از جنبه ریاضت و ترك دنیا موثر بوده اند بعد چیزی که تصوف را بشکل فلسفه در آورد یعنی بشکل بحث و طریقۀ مخصوصی در آورد که وارد حل و بحث مسئله خلقت شد و از خالق تا مخلوق را مورد صحبت قرار داد بدون شك تا مقدار زیادی فلسفه یونان مخصوصاً نوافلاطونی بوده است.

هر گاه مقایسه دقیق بین افکار و آراء و گفته های صوفیه هر قرن و افکار و آراء هندی و ایرانی و فلسفه نوافلاطونی و عناصر مسیحی بعمل آید و نیز عوامل تاریخی و اجتماعی که تصوف تحت تأثیر آن پیدا شده و یا تغییر و تحول یافته مطالعه شود خواهیم دید که قسمت معظمی از عقاید و اعمال صوفیان را میتوان با آراء و اعمال مرتاضین و عرفای سایر ملل توفیق داد مثلاً زهد ابراهیم ادهم و عشق رابعه و عقائد عرفانی جنید و ذوالنون و فنای بایزید و حلاج و موضوع «انسان کامل»^۱ که در اصل ابتکار حلاج است و بعدها ابن العربی و ابراهیم بن عبدالکریم گیلانی^۲ آن را پرورانده شکل مخصوصی بآن داده اند و فلسفه اشراق سهروردی موسوم به «حکمة الاشراق» که خود نام

۱- رجوع شود به «الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل» که نام کتاب ابراهیم بن

عبدالکریم ابن ابراهیم گیلانی است که در سنه ۱۲۹۳ در مصر بطبع رسیده است و بتعریفات جرجانی.

۲- ابراهیم بن عبدالکریم گیلانی متوفای سنه هشتصد و پنج هجری (معجم المطبوعات العربیة)

«حکمت اشراق» امتزاج فلسفه و تصوف را می‌رساند. همه اینها مناسبات بسیار نزدیک بین تصوف و فکر هندی و نوافلاطونی و مسیحیت را جلوه گر می‌سازد.

البته تنها شباهت بین دو چیز کافی نیست بگوئیم آن دو چیز یکی هستند یا یکی از دیگری زائیده شده ولی می‌گوئیم شباهت بسیار حق این فرض را بما میدهد مخصوصاً اینکه عوامل دیگری هم بمدد فرض بیاید.

منشأ اسلامی تصوف

اسلام دین عملی حقیقت بین معتدلی است که پیروان خود را بمیان روی و اعتدال توصیه می‌کند یعنی دستور میدهد که مسلمانان بنعماء این دنیا بحد اعتدال متنعّم شوند ولی آخرت را هم فراموش نکنند در ضمن حکومت بشر را هم می‌خواهد در دست داشته باشد و جامعه مسلمین را اداره کند بعبارة آخری منظور نظر اسلام سعادت دارین است. آیات ذیل همه موید همین حکم است از قبیل آیه: «ابتغ فیما آتاک الله الدار الآخرة ولا تنس نصیبک من الدنیا و احسن کما احسن الله الیک ولا تبغ الفساد فی الارض ان الله لایحب المفسدین».

و نیز آیه: «قل من حرم زینة الله الّتی اخرج لعباده والطیبات من الرزق قل هی للذین آمنوا فی الحیوة الدنیا خالصة یوم القيمة كذلك نفصل الآیات لقوم یعلمون» احادیث بسیاری هست که همه دلالت بر این میکنند که پیغمبر از افراط و مبالغه در زهد و ریاضات شاقّه و عبادات بحد افراط جلو گیری می‌فرموده است.

ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس می‌گوید عثمان بن مظعون بتقلید بعضی از زهاد و نساك مسیحی^۱ می‌خواست خود را اخفاء کند زن خود را طلاق بگوید و سر به بیابانها بگذارد ولی پیغمبر نگذاشت این کارها را بکند و او را باعتدال راهبری فرمود.

۱- تماس اعراب بازهاد مسیحی و راهبین از دوره جاهلیت شروع شده بوده است بعد از فتح شامات البته بیشتر شده است اما اینکه عثمان بن مظعون میگفته «اریدان اختصی» این اختصا بقیه پاورقی در صفحه ۱۱

بخاری نقل کرده که وقتی پیغمبر در بین طواف کعبه شخصی را دید که مهار شتر در بینی خود کرده و در حالیکه سر مهار در دست دیگری است مشغول طواف است حضرت مهار را قطع نموده او را منع کرد.

و نیز ابن الجوزی نقل میکند که ابن عمر روزه‌های طولانی میگرفت یعنی مثلاً دو روز روزه میداشت و تمام شب را بروزه و مناجات میگذرانید پیغمبر او را از افراط نهی کرد.

زنی بنام زینب میان دو ستون مسجد ریسمانی کشیده بود که هر وقت از نماز خسته شود چند لحظه بر آن ریسمان تکیه کند و هیچوقت بزمین ننشیند پیغمبر امر فرمود آن ریسمان را باز کردند و او را با اعتدال نصیحت فرمود.

ولی بعد از همه این آیات قرآنی و احادیث و روایات بطوریکه نیکلسن^۱ معتقد است اسلام خود زمینه تصوف را تهیه دیده است زیرا اسلام دین است و یکی از ارکان مهم دین اعتقاد بحیات اخروی است.

اعتقاد بحیات اخروی و ایمان بسعادت کامل و خوشی‌های ابدی آخرت مستلزم بیهوده شمردن و ناپایدار دانستن خوشیها و لذات دنیا است و خواهی نخواهی چنین

در بین بعضی از زهاد مسیحی معمول بوده از جمله در بین سریانیها شیوع داشته چنانکه جاحظ در «کتاب الحيوان» تصریح کرده است.

راجع بتفصیل آن رجوع شود بجزء سوم احیاء علوم الدین غزالی صفحه ۳۶ چاپ مصر.

مولانا رومی در مجلد پنجم مثنوی اشاره بهمین موضوع در معنی حدیث لارهبانية فی الاسلام

می گوید.

هین مکن خود را خصی رهبان مشو زانکه عفت هست شهوت را گرو

بی هوا نهی از هوا ممکن نبود هم غزا بسا مردگان نتوان نمود

و نیز در مجلد ششم در حکایت «مناظره مرغ با صیاد در حدیث لارهبانية فی الاسلام میفرماید»:

مرغ گفتش خواجه در خلوت مایست دین احمد را ترهب نیک نیست

از ترهب نهی فرمود آن رسول بدعتی چون بر گرفتی ای فضول

تعلیم میدهد که یار ناپایدار دوست مدار باضافه دین اسلام مانند هر دینی مدارش بر خوف و رجا و ترغیب و ترهیب است . پیغمبر هم نذیر است و هم بشیر یعنی هم میتراساند و هم امیدوار میسازد هم از «جنات تجری من تحتها الانهار» سخن میراند و هم از جهنمی که ز فیر آتش آن از فر سنگها بگوش میرسد صحبت میفرماید این است که در خود قرآن آیات دیگری که سائق بزهد و ترك دنیا و طلب آخرت است ملاحظه میشود مثلاً در سورة الحديد میفرماید : «اعلموا انما الحیوة الدنیا لعب ولهو و زینة و تفاخر بینکم و تکاثر فی الاموال و الاولاد کمثل غیث اعجب الکفار نباته ثم یهیج فتراه مصفراً ثم یكون حطاماً و فی الآخرة عذاب شدید و مغفرة من الله و رضوان و ما الحیوة الدنیا الا لمتاع الغرور» .

خود پیغمبر که مصداق «و لکم فی رسول الله اسوة حسنه» است برای مسلمین مثالی بود از زهد و سادگی و عدم تکلف در زندگی . باضافه بطوریکه در حالات حضرت نوشته اند و روایات بسیار هست پیغمبر علاوه بر عبادات مقررّه از قبیل روزه و نماز غالباً شبها مناجات میفرمود و گاهی منزوی میشد .

اضافه بر این بسیاری از افکار عرفانی را میتوان مقتبس از خود قرآن شمرد مثلاً راجع بمناسبت بین انسان و خدا در سورة الحجر میفرماید که از روح من دراو دمیده شد « فاذا سوّیته (یعنی آدم) و نفخت فیه من روحی » . و نیز میفرماید : « و نحن اقرب الیه من حبل الوريد » . و نیز : « یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه » . و نیز : « رضی الله عنهم و رضوا عنه » .

راجع بتفکر و سیر در آفاق و انفس و تدبّر بخدا که از اصول مهمه تصوف است آیاتی در قرآن هست از قبیل : « و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون » . و آیه : « فاذکرونی ان یرکم و اشکر والی و لا تفکرون » .

و آیه : « الذین یدکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض » .

و آیه: «واذکر ربک فی نفسک تضرعاً وخیفۃ و دون الجهر من القول بالغدو والآصال ولا تکن من الغافلین» .

و همچنین از نظر افکار وحدت وجودی که یکی از مهم ترین و اساسی ترین اصول همه فرق صوفیه است آیاتی در قرآن وارد شده است از این قبیل:

«و لله المشرق والمغرب فاینما تولو افضم وجه الله ان الله واسمع علیم» .

و آیه: «الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوۃ فیها مصباح المصباح فی زجاجة لزجاجة کأنها کوب درئی یوقد من شجرة مبارکة زيتونة لا شرقية ولا غربیة یکاد زیتها یضیی ولولم تمسه نار نور علی نور یدی الله لنوره من یشآه ویضرب الله الامثال للناس والله بکل شیء علیم» .

و آیه: «الم تر ان الله یعلم ما فی السموات وما فی الارض ما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنی من ذلك ولا اکثر الا هو معهم اینما کانوا»: از طرف دیگر راجع بمدارای با عقائد و مذاهب مختلف و عدم اهمیت بصورت و ظاهر و برعکس اهمیت دادن بروح و معنای شرع و حقیقت و باطن دیانت که از مسائل مهمه تصوف و عرفان است نیز در قرآن آیاتی هست از قبیل آیه:

«ان الذین آمنوا والذین هادوا والنصارى والصابئین من آمن بالله والیوم الآخر وعمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولا هم یحزنون» .

و آیه: «لکل جعلنا منکم شرعة و منها جاء ولو شاء الله لجعلکم امۃ واحدة ولكن لیبلوکم فیما آتاکم فاستبقوا الخیرات الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم فیہ تختلفون» .

و نیز آیه: «لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله والیوم الآخر والملائکة والکتاب و النبیین» .

و نیز آیه: «ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد یدکر فیها اسم الله کثیراً و لینصرن الله من ینصره ان الله لقوی عزیز» .
و نیز: «وما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی»

حاصل آنکه بدون شك این قبیل آیات قرآنی در افکار يك عده از مسلمین تأثیر عمیق بخشیده و همین تأثیر را بعدها در تعالیم صوفیه آشکار می بینیم که چون دوره کمال تصوف رسید صوفیان برای اثبات آراء خود در مقابل معارضین آیات مذکور متوسل میشدند و بیشتر از پیشتر بقرآن پرداخته بکشف معانی عمیق آن میپرداختند همانطور که شیعیان و سائر فرق اسلامی هر دسته برای اثبات بر حق بودن مسلك و مذهب خویش بقرآن متمسك میشدند و بدین طریق قرآن دستخوش ذوق و قریحه مفسرین شد. این نکته را هم باید در نظر داشت که قرآن کتابی است دارای متشابهاً و بسیاری از آیات آن ذو وجوه باین جهت می بینیم چند سالی نگذشت که در عهد خلافت حضرت علی بن ابی طالب آن حضرت برای احتجاج با خوارج قرآن را کافی نمیدید و باین عباس میفرمود: «القرآن حمال ذو وجوه».

البته در عصر پیغمبر این اختلافات و مشکلات پیش نمیآمد زیرا او خود قرآن را تفسیر میکرد و اگر سوء تفاهمی برای کسی پیدا میشد او را هدایت میفرمود اما بعد از رحلت او اختلاف سلیقه و فهم اشخاص و اغراض و تعصبات سبب اختلافات بزرگی شد زیرا فهم هر قومی مخالف قومی دیگر بود.

از ابن مسعود حدیثی نقل است که «ما من آية الا ولها قوم سيعملون بها» این است که می بینیم بلافاصله بعد از رحلت پیغمبر در خلافت ابوبکر موضوع فرق بین

۱- صوفیه مخصوصاً برای قرآن ظاهر و باطنی قائل بودند و بباطن آن اهمیت بسیار میدادند مولانا رومی در مثنوی در تفسیر حدیث «ان القرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الى سبعة ابطان و فی رواية الى سبعین بطناً» میگوید:

حرف قرآن را مدان که ظاهر است	زیر ظاهر باطنی هم قاهر است
زیر آن باطن یکی بطن دگر	خیره گردد اندر او فکر و نظر
زیر آن باطن یکی بطن سوم	که در او گردد خردها جمله گم
بطن چهارم از نبی خود کس ندید	جز خدای بی نظیر بی ندید
همچنین تا هفت بطن ای بوالکرم	میشمر تو زین حدیث معتصم
تو ز قرآن ای پسر ظاهر مبین	دیو آدم را نبیند غیر طین
ظاهر قرآن چو شخص آدمی است	که نقوشش ظاهر و جانش خفی است
مرد را صد سال عم و خال او	یکسر موئی نبیند حال او

مسلمان واقعی و اهل رده یعنی کسانی که از دیانت اسلام برگشتند پیش آمد و در این مسئله که سرحد بین اسلام و کفر چیست و رعایت و عدم رعایت چه اصولی مؤمن را از مرتد تمیز میدهد باب اختلاف در رأی باز میشود و ربع قرن از رحلت نگذشته بعد از قتل عثمان مسلمین بچند دسته متخاصم منقسم میشوند :

۱- پیروان علی بن ابی طالب .

۲- فرقه‌ئی که خون عثمان را بهانه قرار داده با علی بن ابی طالب از در مخالفت و مخالفت در آمدند از قبیل عایشه دختر ابو بکر و طلحه و زبیر و معاویه و عمر و عاص و اتباع ایشان .

۳- فرقه دیگری که پس از جنگ صفین و تحکیم حکمین از طرف علی و معاویه بنام خوارج پیدا شدند .

۴- دسته‌ئی که بحکم احتیاط بیطرفی اختیار کردند .

بعد از شهادت علی بن ابی طالب در دوره معاویه فرقه مرجئه پیدا شدند که شرط ایمان را اقرار بتوحید دانسته میگفتند گناه باسای ایمان ضرری نمیرساند ایمان مقدم بر عمل است واحدی نمی تواند گناهکاران را اهل جهنم بشمرد زیرا حکم بهشت و جهنم با خداست باید بر رأفت و کرم حق تعالی تو گل داشت .

عقائد مرجئه بمذاق امرای بنی امیه که نوعاً مردمان شقی و بدون تقوایی بودند و از اسلام اسمی بیش نداشتند خوش میآمد در حالی که مخالفین بنی امیه از جمله دسته‌ئی از خوارج بنام «ازارقه» که پیروان نافع بن ازرق بودند میگفتند که هر کس اعم از مسلم و غیر مسلم مرتکب گناهی شود ولو از گناهان صغیره باشد مشرک است و قتل مشرک و اولاد مشرک واجب است دسته دیگری از آنها میگفتند فقط اولاد گناهکاران را باید از کشته شدن معاف داشت و فرقه سوم از خوارج بنام نجدات که معتدل تر بودند میگفتند فقط در مواردیکه از کسی گناه کبیره‌ئی سر بزنند که مسلمین در حرام بودن آن اجماع داشته باشند بامر و رأی علمای فقه قتل لازم میآید .

طولی نکشید که مسئله جبر و اختیار در بین آمد و سبب انشقاق و اختلاف شد

دسته‌ئی بنام «جبریه» یا «مجبره» میگفتند که انسان در کارهائی که از او صادر میشود

اعم از خوب یا بد مختار نیست بلکه مجبور و مقهور است مخالفین این دسته بنام «قدریه» یا پیروان «تفویض» بر عکس انسان را در اعمال خود مختار می‌شمردند فرقه معتزله که اهل توحید و عدل هم نامیده میشوند پایه خدا شناسی را بر عقل گذاشته اصول خمسۀ ثنی وضع کردند که در کتب ملل و نحل تفصیل آن دیده میشود.

چندی بعد همینکه جامعه عرب استقراری یافت یعنی در اوائل حکومت عباسیان افکار و آراء ملل مختلفی که اسلام آورده بودند و نیز علوم و آداب همسایگان متمدن ممالک اسلامی وارد اسلام شد و ترجمه کتب فلسفی و علمی مخصوصاً فلسفه یونان پیش آمد و هم چنین عقائد و آراء زنادقه یعنی کتب مانوی انتشار یافت و هم چنین کتب مرقیون و ابن دیسان بدست يك عده ترجمه و منتشر شد افکار و آراء تازه‌ئی در بین خواص مسلمین انتشار یافت. در قبال فلاسفه که اهل بحث و پیرو دلیل و برهان بودند و در اوایل ظهور فلسفه در اسلام کاری بشرع نداشتند و آزادمنش‌تر از دوره‌های بعد بودند فرق مختلفه متکلمین پیدا شدند که مقصودشان مطابقه قوانین حکمت بود با ظواهر شرع و آراء و مقالات این فرقه متکلمین در الهیات و مباحث ماوراء الطبیعة در تمام طول قرون وسطی اساس و مناسط عقائد متشرعین متفلسف بوده و هنوز هم هست. عقائد مختلفه متکلمین که کما بیش در تحت تأثیر حکمت الهی و حکمت ماوراء الطبیعة یونان و مقالات حکمای اسکندریه بوجود آمده بنوبه خود در تصوف مؤثر واقع شده است. خلاصه در بین همه این سرگرمیهای فکری مسلمین پیشروان تصوف هم طرح اصول و مبانی عرفان میریختند.

حالا صوفیه دوره‌های بعد تا چه اندازه برای شرعی جلوه دادن تصوف کوشیده و چه مایه رنج برده‌اند که برای قرآن تفاسیر عرفانی موافق با مشرب خود پیدا کنند و چه رموز و بطونی برای آیات قرآنی قائل شده و گفته‌اند که معانی باطنی قرآن غیر از معانی ظاهری است و برای این منظور چه مقدار احادیث بر له تصوف بحضرت رسول نسبت داده و گاهی بحکم «الغایة تبررّ الواسطه» وضع کرده‌اند کاری نداریم باضافه

اینجا محل صحبت و بحث آن نیست زیرا اینها تأثیر تصوف و عکس العمل آن است در اسلام قرنهای بعد و آنچه ما در پی روشن کردن آن هستیم تأثیر اسلام است در ظهور تصوف یعنی میخواهیم بدانیم اسلام تا چه حد در پیدا شدن افکار صوفیانه مؤثر بوده است و از این نظر نشو و نمای تصوف را در سه مرحله تحت مطالعه قرار میدهیم :

مرحله اول یعنی دوره صدر اسلام

در این دوره غالب مسلمین اهل دین و زهداند بطوریکه احتیاج نداشته‌اند که اهل تقوی و عبادت و زهد را برای امتیاز از سایرین بنام خاصی بنامند فقط افاضل مؤمنینی که درك صحبت پیغمبر را نموده بودند «صحابه» نامیده میشدند نسل بعد از صحابه یعنی آنهاییکه بفیض صحبت صحابه نایل شده بودند «تابعین» خوانده میشدند . بعد از دوره خلفای اربعه مخصوصاً در اواخر قرن اول که غالب مردم سرگرم شر و شور دنیا بودند یکدسته از خواص که عنایت خاصی بامور دینی داشتند «زهاد» و «عباد» نامیده میشدند .

زهد و تقوای مسلمین صدر اسلام عملی و معتدلانه بود یعنی مسلمانها سرگرم کارهای معاشی و تکالیف اجتماعی خود بودند و با هر مشکلی مبارزه میکردند و میکوشیدند که اوضاع و احوال بهتری در جامعه مسلمین بوجود بیاورند مثل عمر بن الخطاب که در کسوت پارسائی و زهد و ترك دنیا بزممالك و سيع عريض و طویلی حکومت میکرد و در همان حالی که مشغول نماز بود نقشه مبارزه باممالك اکسره و قیاصره را در ذهن خود ترسیم میکرد .

شکی نیست که اعمال و رفتار و سبك زندگی عمر و امثال او برای سایر مسلمانها سرمشقی بود و البته آنهاییکه کارهای دنیائی و اجتماعی کمتر داشتند یا نداشتند از قبیل فقرای اهل الصفة بیشتر از عمر و متقلدین امور اجتماعی زاهد و متعبد بودند . بطوریکه قبلاً اشاره شد دین اسلام بر اساس ترغیب و ترهیب استوار شده همانطور که صالح را بنعمای بهشت دلخوش میدارد گناهکار را هم از روز حساب و عذابهای جهنم میترساند .

مهم ترین عامل حیات مذهبی مسلمان قرن اول ترس بود ترس از خدای منتقم قهار ترس از مرگ ترس از حساب روز قیامت ترس از معصیت ترس از جهنمی که با وصف «وقودها الناس والحجارة» دل شیرهم از هیبت آن آب میشود.

این مقدمات قطعاً و قهراً انسان را بانزوا و تسلیم کامل باراده الهی سوق میدهد و قدیمترین شکل تصوف اسلامی همین است که جماعتی در طلب نجات اخروی و ترس از خسران ابدی از دنیا کناره گرفتند و بواسطه ضعف اراده و کجی سلیقه راه افراط و مبالغه پیمودند و میتوان گفت که چون در خود آن قدرت را نمیدیدند که در بین اداره معاش و ادای وظایف اجتماعی ضمناً بتکالیف دینی و امور معادی خود هم بپردازند یکباره از دنیا و هر چه که ممکن است سبب آلودگی شود چشم پوشیدند و از جادّه اعتدال و میانه روی که دستور اساسی قرآن است منحرف شدند.

لوی ماسینیون^۱ یکی از مستشرقین فرانسه متخصص در مبحث تصوف و عرفان در مقاله‌ئی که در دائرة المعارف اسلامی در منابع تصوف نوشته میگوید: «مسلم است که تفاسیر صوفیانه قرآن و احادیثی که صوفیه راجع بسیره و زندگی شخصی پیغمبر روایت کرده‌اند متعلق بقرنهای بعد از ظهور تصوف و غالباً مورد ارباب است و ما از زندگی خصوصی و شخصی پیغمبر اطلاعات مفصلی در دست نداریم. قدر مسلم این است که تمایل بزندگانی صوفیانه که در تمام ممالک و تمام نژادها معمول بوده در بین مسلمین هم در دو قرن اول از هجرت شایع بوده است. قطع نظر از اخبار و حکایاتی که بعد نوشته شده جاحظ و ابن الجوزی بیش از چهل نفر از زهاد دو قرن اول اسلام را با نام و نشان اسم میبرند که برای احکام شرع ظاهرو باطنی قائل بوده بوجه باطنی و معنوی احکام اهمیت میداده‌اند^۲ و این خود از یک نوع تصوفی حکایت میکند».

در بین پیشروان زهد چند نفر را بعنوان مثالهای روشن و معروف میتوان نام برد

۱- Louis Massignon

۲- فضیل بن عیاض متوفی بسال ۱۸۷ میگوید: «بسامردا که بمبرز رود و پاك بیرون آید و بسامردا که در کعبه رود و پلید بیرون آید» (تذکره الاولیا ج ۱ صفحه ۸۳)

مانند ابوذر غفاری و حذیفه بن یمان و اویس قرنی و صهیب و بعد از آنها بجماعتی بنام «نساءك» و «زهاد» و «بکائون» برمیخوریم. حاصل آنکه در ابتدا تصوف طریقه عملی بود نه مذهب نظری چنانکه جنید بغدادی گفته: «ما این تصوف بقیل و قال نگر فتمیم و بجننگ و کارزار بدست نیاورده ایم اما از گرسنگی و بیخوابی یافته ایم و دست داشتن از دنیا و بریدن از آنچه دوست داشته ایم و در چشم ما آراسته بودند»^۱.

در این دوره اختلاف زیادی بین یکنفر صوفی و یکنفر مسلمان متعبد نبود و انزوا و فقر اختیاری صوفی برای این بود که بهتر بتواند در قرآن تفکر و تدبر کند و بوسیله عبادات و اوراد و اذکار بیشتر بخدا نزدیک شود و البته پیشروان تصوف هیچوقت پیش بینی نمیکردند که روزی خواهد آمد که آنها مورد مزاحمه رؤسای حکومت مسلمین و علمای شریعت اسلام واقع شوند زیرا آنها هم کاملاً پابند بشریعت بودند و تنها فرقی که بین آنها و سایر مسلمانان بود این است که صوفیان ببعضی از اصول قرآنی بیشتر اهمیت میدادند و بر سایر اصول اسلامی که در نظر سایرین در یک درجه از اهمیت بود مقدم میشمرند مثلاً اهمیت ذکر یعنی قرائت قرآن یا تکرار یکی از اسماء الله را از اهمیت نماز واجب کمتر نمیشمرند و نیز بتوکل و تفویض هر امری بخدا اهمیت بسیار میدادند تا آنجا که بعضی از آنها جستجوی غذا و کسب حتی معالجه در دوزخ را مخالف توکل شمرده اند^۲.

نوشته اند که ابو هاشم کوفی در اواخر قرن دوم در رمله از بلاد فلسطین صومعهائی برای صوفیان تأسیس کرد ولی در این عهد زندگی در صوامع نادر است و غالب زهاد عصر در گردش بودند و منفرداً یا با جماعتی از جائی بجائی میرفتند بعضی از آنها از صدقات زندگی میکردند و بعضی دیگر از دسترنج خود نان میخوردند.

۱- تذکرة الاولیاء عطار (ج ۲ صفحه ۹).

۲- هجویری نوشته: «شبی بیمار شد طبیبی بنزدیک وی آمد گفت از چه چیز برهیز کنم از چیزی که روزی من است یا از چیزی که روزی من نیست اگر برهیز از روزی میباید کرد نتوان و اگر از غیر روزی آن بمن ندهند» (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۶۵).

در بین عوامل اجتماعی بسیاری که در نمو^۳ تصوف در جامعه اسلامی مؤثر بوده مخصوصاً دو چیز را باید ممتد^۴ کر بود .

۱- مسلمانهای صدر اسلام قومی بودند بسیار فقیر و گرسنه و بینوا بازندگی بدوی بسیار ساده و بدون تکلف فتح ممالک همجوار سبب شد که ثروت بسیاری بدست این مردم فقیر افتاد و این جماعت بادیه نشین شبیه بانسان اول با تمدنهای پرتجمل و تکلفی تماس پیدا کردند جامعه مسلمین در نتیجه این فتوحات وسیع شد یعنی حدود آن از جزیره العرب بسایر اقطار دنیای متمدن آن عصر امتداد یافت .

خلاصه همه این عوامل سبب شد که زندگی ساده و آرام و معتدل اعراب مبدل بزندگی پرتکلف و پرهیاهوئی شود که افراط و تفریط در آن زیاد بود و مسلمین متعبد و متدین این تغییرات و تحولات ناگهانی زندگی عرب را بزحمت میتوانستند تحمل کنند. در توارینخ نوشته اند که چون عمر بن الخطاب در سوریه زندگی باشوکت و تجمل معاویه را دید بغضب در آمد و نیز خالد بن ولید سر دار معروف عرب را بواسطه اسراف مورد توبیخ و سرزنش قرار داد. یکی از علل مهم شورش مسلمین بر ضد خلیفه سوم عثمان بن عفان این بود که او بر خلاف شیخین یعنی ابوبکر و عمر چند خانه و چندین گله و مقداری اراضی داشت .

۲- موضوع دیگری که در برانگیزاندن دماغ مسلمانهای صدر اسلام و سوق دادن افغان آنها بزهد و تصوف مؤثر بوده و از عوامل مهم اجتماعی محسوب است بلواها و طغیانها و کشتارها و جنگهای داخلی وحشت آور و مظالم امرا و انهمالك ایشان در امور دنیائی و مادی صرف است که با شورش مردم بر ضد عثمان و قتل فجیع او شروع شد و بطوریکه در توارینخ دیده میشود با کشته شدن عثمان فصل شومی در تارینخ اسلام آغاز گردید و آن پیش آمد جنگهای داخلی است نخست بین حضرت علی بن ابی طالب و مخالفین او که تحت لوای عایشه دختر ابوبکر جمع بودند و بعد بین حضرت علی بن ابی طالب و معاویه و هم چنین بین حضرت علی و خوارج نهروان .

بعد از شهادت حضرت علی بن ابی طالب کشمکش وزد و خورد و جنگ و جدال

بین معاویه و اولاد او و مخالفین ریاست و امارت آنها ادامه یافت و منجر بشهادت حضرت امام حسین گردید. بعد از شهادت آن حضرت سخت گیری و ظلم بنی امیه روز بروز شدت می یافت باید بتاریخ مراجعه کرد و دید که مکّه معظمه قبله مسلمین چگونه مورد محاصره و بی احترامی شد مدینه طیبه محل هجرت و مدفن پیغمبر دچار چه زحمت و توهینی گردید عبیدالله بن زیاد و سایر عمال بنی امیه با مردم چگونه رفتار کرده اند قیام مختار بن ابی عبید ثقفی و سردار او ابراهیم بن مالک الاشتر و مخالفت مصعب بن زبیر با خلفای بنی امیه سبب چه مقدار خونریزی شده عبدالملک بن مروان و عمال ستمگرا و از قبیل حجاج بن یوسف ثقفی و قتیبه بن مسلم باهلی چه قدر نفوس بیگناه را هلاک کرده و هزار ها مردم را بدبخت کرده اند همه این حوادث و هزاران فجایع دیگر که در این جا مجال گفتار در خصوص آنها نیست و باید بتواریخ مراجعه شود در مسلمین معتقد و متدین تأثیرات بسیار عمیق نمود و همه را آشفته ساخت بطوریکه بعضی خیال میکردند که یوم القیام و آخر الزمان نزدیک شده و نزدیک است که دنیا بهم بخورد البته این احساسات و تأثیرات نفسی شدید ممکن نبود بدون نتیجه بماند قهراً در هر سری سبب يك قسم عکس العمل شد و سبب انشقاق امت اسلام بفرق متموّعه گردید و همه را بر آشفته ساخت تا آنجا که دسته‌ئی از خوارج را چنان غضبناک ساخته بود که همه مسلمانهای عهد خود را واجب القتل میدانستند حتی بعضی از خوارج از قبیل فرقه ازارقه میگفتند اطفال آنها را هم باید نابود ساخت.

ایرانیان که خود را از ابناء آزادگان میخواندند و در زمان ساسانیان قوم عرب را پست‌ترین همسایگان خود می‌شمردند حالا بدرجه‌ئی از ذلت و خواری رسیده بودند که «موالی» نامیده میشدند و در عداد بندگان و ابناء اسرا بشمار میرفتند و بینوائی آنها بجائی رسیده بود که مصعب بن زبیر پس از غلبه بر مختار در يك روز چهار هزار نفر از آنها را گردن زد مسلم است که آنها بسوخته دلان دیگری یعنی خاندان علی بن ابی طالب گرویده هیچ فرصتی را در راه واژگون ساختن سلسله اموی از دست نمیدادند.

جماعتی از مردم کوفه که مانند بصره یکی از مراکزها دعه اول اسلام محسوب است

بعد از شهادت حضرت امام حسین و حادثه کربلا از اینکه نسبت با آنحضرت بیوفائی نموده یا با دشمنان او همدست شده‌اند پشیمان شده نام خود را «تو‌ابین» گذاردند و بجهبران گذشته عبادت پرداختند.

جماعتی هم برای نجات خود بکلی منزوی شده خود را از جامعه پر شر و شور بیرون آوردند زیرا امیدیدند که دوره خلفای اربعه از میان رفته و بجای آنها شقی‌ترین مردم یعنی امرای ظالم اموی بر جان و مال مسلمین مسلط شده‌اند.

البته در بین خلفای بنی‌امیه عمر بن عبدالعزیز که عادل و پارسا بود و میکوشید بعمر بن خطاب متشبه باشد استثنا است ضمناً شاهد خوبی است بر اینکه در سالهای حکومت او زمام کار بحدی گسیخته بود که امید باز گشتی بدوره پا کد امنی و تقوای صدر اسلام نبود. حاصل آنکه بعضی از مسلمین بحدی دچار نفرت و انزجار شدند که قادر بر زندگی در جامعه نبودند و تاب تحمل مظالم امرای اموی را نداشتند و این دوره وحشت‌انگیز تا سقوط امویان ادامه داشته است. حسن بصری^۱ و امثال او را باید نمونه متعبدین و زهاد دوره اموی شمرد که از پیشروان صوفیه و عرفای قرن بعد محسوبند و بطوریکه از تحقیق در حالات آنها بر میآید اینها مسلمانان متعبد معتقد پیرو شریعت بوده کمال وحشت را از عقاب خدا داشته‌اند و کاملاً مراقب وظائف دینی بوده‌اند و چنانکه نکر شد در تحت تأثیر عوامل اجتماعی مذکور مخصوصاً شیوع ظلم و فساد و از طرف دیگر توجه باخبار راجع باخر الزمان و بشاراتی که راجع بفرج بعد از شدت در بین مسلمین معروف بوده که پس از پر شدن دنیا از ظلم و جور خداوند سعادت مسلمین را تجدید خواهد کرد و بار دیگر روزگار را پر از عدل و انصاف خواهد فرمود از دنیا کناره جسته بتصفیه خود پرداخته‌اند.

۱- اینکه در بعضی از تراجم احوال عرفا از قبیل تذکرة الاولیای عطار حسن بصری و او ایس قرنی را «صوفی» نامیده‌اند فقط از باب مشابهت اعمال و طرز زندگانی آنها است با فرقه‌ئی که بعدها بنام صوفی معروف شده‌اند و الا در زمان آنها هنوز لغت «صوفی» و «متصوف» و «عارف» پیدا نشده بود و فرقه مخصوصی باین نامها معروف نبوده است.

در آثار و کلمات زهاد و نساك این عهد بجز آنچه که گفته شد چیز دیگری دیده نمیشود نه از «عشق و محبت» که در قرون بعد مدار صحبت صوفیانه است اثری می بینیم و نه از افکار «وحدت و جودی» نه از «فنا و بقا» سخنی هست و نه از «صحو و سکر» و امثال آن از قبیل «قبض» و «بسط» و «وقت» و «حال» و «وجد» و «جمع» و «تفرقه» و «ذوق» و «محو» و «اثبات» و «تجلی» و «محاصره» و «مکشفه» و «لوائح» و «طوابع» و «تمکین» و غیر ذلك.

چنانکه قبلاً اشاره شد تصوف در این عهد طریقه عملی بود نه نظری باین معنی که زهاد پیشرو تصوف کاملاً پابند بشریعت بودند یعنی معتقد بودند که عمل صادقانه با احکام شرع و پیروی کامل از شریعت اسلام در روح انسان تولید «فوائد» مخصوص میکند و آن فوائد عبارت است از حصول حقایق مجرد و معقول دیگر از جنبه عملی و تعبد و زهد که گذشت چیزی از مباحث نظری و مجادلات علمی که بتدریج تصوف را بشکل طریقه خاصی مانند فرق متکلمین و فلاسفه در آورد در میان نبود ابوالحسن نوری گفته: «تصوف نه رسوم است و نه علوم لیکن اخلاقی است یعنی اگر رسم بودی بمجاهده بدست آمدی و اگر علم بودی بتعلیم حاصل شدی بلکه اخلاقی است که تخلقوا باخلاق الله و بخلق خدا بیرون آمدن نه برسوم دست دهد و نه بعلوم^۱».

ابو محمد رویم گفته: «تصوف ایستادن است بر افعال حسن^۲».

اینك برای اینكه روشن شود كه تصوف چگونه شروع شده و چه سیر صعودی داشته است شرحی را كه ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی بغدادی متوفی در سال پانصد و نود و هفت در كتاب معروف خود موسوم به «نقد العلم والعلماء» و معروف به «تلبیس ابلیس» در نقد مسالك صوفیه میگوید در این جا ترجمه مینمائیم تا معلوم شود كه در اول امر سنخ فكر زهاد و نساك پیشرو تصوف چه بوده و تحولات قرون بعد و پیدا شدن افكار و آراء خاص و ظهور رسوم و آداب و حلقات و طبقات مخصوص

۱- تذكرة الاولیا ج ۲ صفحه ۵۴

۲- تذكرة الاولیا ج ۲ صفحه ۶۶

و بحث های گوناگون در مقامات و احوال سالک و قیام برانهدام آراء فلاسفه و اهل استدلال و اثبات عجز اهل ظاهر و علوم نقلیه از وصول بحقیقت و لزوم رجوع بقلب و تزکیه آن و امثال این مباحث که بعد گفته خواهد شد بچه منوال بوده است.

ابن الجوزی میگوید: «اسم صوفی اندکی قبل از سال دویست هجری پیدا شد و صوفیان آن عهد سخنان بسیاری در این موضوع گفته اند که حاصل آن این است که تصوف عبارت است از ریاضت نفس و مجاهده برای تبدیل اخلاق رذیله با اخلاق جمیله از قبیل زهد و حلم و صبر و اخلاص و صدق و امثال آن که در دنیا و آخرت پسندیده است». «جنید بغدادی گفته: «تصوف یعنی بیرون آمدن از هر خوی بد و داخل شدن بهر خلق خوب» و همچنین رویم گفته: «همه مردم برسوم متوسل اند صوفیه بحقایق مردم خود را بطواهر شرع مکلف می‌شمرند و این قوم بحقیقت پرهیزکاری و صدق» بلی در اول این قوم چنین بودند بعد ابلیس آنها را فریفته هر روز تلبیس تازه‌ئی برای آنها پیش آورد و در هر قرنی این تلبیس‌ها زیادتر شد تا آنکه متأخرین آنها متمکن در تلبیس شدند. اصل تلبیس ابلیس این بود که صوفیه را از علم بازداشت و بآنها چنان وانمود کرد که مقصود واقعی از شرع عمل است و بس و چون چراغ علم نزد آنها خاموش شد ظلمات جهل مسلط گشت و دچار اشتباهات گوناگون شدند بعضی مقصود از شرع را ترك کامل دنیا شمرده مال را کثردم دانستند و فراموش کردند که مال برای مصالحی خلق شده است بعضی مصلحت بدن را کنار گذاشته مبالغه بسیار بجا آوردند. حتی بعضی هیچ نمی‌خواستند. این مردم مقصدشان خوب بود ولی طریقه وصول بآن غیر پسندیده بود بعضی بواسطه کمی علم مطابق احادیثی رفتار میکردند که معنای آن را نمی‌فهمیدند بعد دسته‌ئی پیدا شدند که در جوع و فقر و وساوس و خطرات صحبت داشتند از قبیل حارث محاسبی که کتابی در این مواضع تصنیف کرد بعد دسته دیگری آمدند که تغییرات خاصی در تصوف دادند و تصوف را با صفات خاصی از سایر فرق متمایز کردند از قبیل اختصاص بمرقه و سماع و وجد و رقص و کف زدن و توجه زیاد و بحد افراط در نظافت و طهارت بتدریج این طریقه نمو کرد و هر شیخی چیزی بآن افزود

تا آنکه ادعای رؤیت خدا کردند و رؤیت خود را وافی ترین علوم شمردند حتی علم خود را علم باطن گفتند در حالیکه علم شریعت را علم ظاهر نامیدند. بعضی از آنها را گرسنگی و ریاضت‌های سخت بخیالات فاسده و اداشته بداعیه عشق و دل‌باختگی پرداختند مثل اینکه شخص صبیح المنظری را در خیال آورده باو عشق بورزند خلاصه کفرها و بدعت‌ها پدیدار شده بطرق مختلفه متشعب شدند بعضی قائل بحلول گشتند جمعاً قول با اتحاد پیش آوردند و همین طور دست‌خوش تلبیس ابلیس بودند تا ابو عبد الرحمن السلمی کتاب سنن برای آنها نگاشت و بدون استناد باصول علمی بتفسیر قرآن پرداخت^۱.

اگرچه ابن الجوزی از معارضین صوفیه است و ما وارد این مجادلات نمی‌شویم ولی استفاده‌ئی که از کتاب او می‌کنیم این است که تصوف در آغاز بچه سادگی بوده و بعد چگونه استحاله یافته و بتدریج بکجا کشیده است.

و نیز در همین قسمت از کتاب تلبیس ابلیس ابن الجوزی می‌گوید^۲: «در زمان رسول الله نسبت مردم بایمان و اسلام بود و گفته میشد «مسلم» و «مؤمن» بعد اسم «زاهد» و «عابد» حادث شد بعد اقوامی پدیدار شدند که دل‌بستگی آنها بزهد و تعبد بمقامی بود که از دنیا کناره‌جستند و کاملاً خود را وقف عبادت نمودند و طریقه خاصی بوجود آوردند». دیگر از خصوصیات این دوره این است که زهاد پیشرو تصوف زبان مرموز و مخصوصی ندارند و تعبیرات و اصطلاحات خاصی وضع نکرده‌اند و از همه مهم‌تر آنکه اسم مخصوصی ندارند و نام «صوفی» و کلمه «تصوف» و «عرفان» بطوریکه خواهیم دید از نامهای دوره‌های بعد است.^۳

۱- نقل بمعنی از کتاب تلبیس ابلیس صفحه ۱۷۳-۱۷۴

۲- صفحه ۱۷۱

۳- شیخ الرئيس ابوعلی سینا در کتاب اشارات فرموده است: «معرض از متاع دنیا و خوشی‌های آن او را زاهد خوانند و آن کس که مواظب باشد براقامت ثقل عبادات از روزه و نماز و را عابد خوانند و آن کس که فکر خود را صرف کرده باشد بقدر جبروت و همیشه متوقع شروق نور حق اندر سر خود بود و را عارف خوانند و این احوال که بر شمردیم بود که بعضی بادگری مترکب شود.»
بقیه پاورقی در صفحه ۲۶

حاصل آنکه زهاد این عهد اضافه بر جنبه عملی نظراً باساتید و پیشوایان علوم شرعی و متکلمین شبیه‌ترند تا بصوفی بمعنای قرون بعد درعین حال عهد آنها عهد اول نهضت تصوف محسوب است.

مرحله دوم

تصوف در قرن دوم هجری

در قرن دوم هجری مخصوصاً در نیمه آخر آن یکدسته مردمی در بین مسلمانانها دیده میشوند که زندگی عجیب و خاصی دارند باین معنی که رفتار و ظواهر حالات آنها هیچ شباهتی بسایر مردم ندارد و قهراً اسم مخصوصی میبایست بآنها داده شود و آن نام « صوفی » است بمناسبت آنکه این مردم بلباس پشمینه دهاتی خشنی ملبس اند بعضی از آنها در نقاط دور از جمعیت صوامعی برای خود ساخته در آنجا زندگی میکنند بعضی در مغاره‌ها گوشه نشین شده و دسته‌ئی در صحراها میگردند^۱.

یکی از اینها ابراهیم بن ادهم است که معروف است شاهزاده بلخی بوده از شهر و مقام خود صرف نظر نموده و بقول شیخ فریدالدین عطار در تذکره لاولیا نه سال

« تنبیه بدانکه زاهدی بنزدیک آن کس که عارف نیست معاملتی است و گوئیا که وی بمتاع دنیا متاع آخرت میخرد و بنزدیک عارف تنزه و پاکیزگی است از هر چه سرّ وی را مشغول کند از حق و تکبر است بر همه چیزها که جز حق است و عبادت نیز بنزدیک آن کس که عارف نیست هم معاملتی است و گوئیا که عملی اندر دنیا میکند از برای مزدی که بآخرت بوی دهند و آن ثواب است و بنزدیک عارف عبادت ریاضتی است همت های ویرا و قوت های نفس ویرا چون متوهمه و متخیله تا اندر وی عادت شود باز گردیدن از جانب غرور بجناب حق تا بحدی رسد که این قوت ها مساعد و مسالم سرّ باطن شوند یعنی آن هنگام که نفس استجلاء معقولات حق میکند از جهت مبادی و باوی منازعت نکند تا نفس بعقل فعال پیوند میگیرد و چیزها اندر می یابد و نور وی بدو میتابد و این حالت ویرا ملکه شود مستقر تا هر وقت که خواهد ورا اطلاع بر نور حق تواند بود و هم و قوی ویرا زحمت نکنند بلکه ویرا یاری دهند تا بهمگی خود منخرط باشد اندر سلك قدس ». (نقل از ترجمه اشارات که نام مترجم آن تا کنون معلوم نشده چاپ وزارت فرهنگ در ۱۳۱۶ هجری شمسی صفحه ۱۷۳ - ۱۷۴)

۱ - رساله قشیریه صفحه ۷ و مقدمه ابن خلدون فصل ۱۱ در تصوف .

در غاری در نزدیکی نیشابور بسر برده و چهارده سال در صحراها گذرانده است .
این دسته در ریاضت وزهد و ترك دنیا مراحل اول پیش افتادند
مثلاً در بین اینها بشر حافی را می بینیم که شرح زندگی او دیو جانس یونانی را بخاطر
میا آورد و او را بدان مناسبت حافی یعنی پابرهنه میگویند که روزی نزد کفش دوزی
رفته میخی برای نعل کفش خود طلبید چون کفش دوز با او درشتی نمود بشر کفشها را
دور انداخت و دیگر تا زنده بود کفش نپوشید که احتیاج بخلق پیدا نکند^۱ .

معروف کرخی در مرض مرگ خود وصیت میکند که تنها پیرهن او را بفقر
بدهند تا بشکلی از دنیا برود که دنیا آمده است^۲ . سرّی سقطی خال جنید شبی کوزه
آب خود را میا ویزد که آب خنك شود بوسیله خوابی متذکر میشود که این کار ناشی
از هوای نفس است کوزه را میشکند و میگرید^۳ .

مالك دينار « چهل سال در بصره بود که رطب نخورده بود آنکه که رطب
برسیدی گفتی ای اهل بصره اینك شكّم من ازوی هیچ کاسته نشده است و شكّم شما
که هر روز رطب میخورید هیچ افزون نشده است چون چهل سال بر آمد بیقراری
در وی پدید آمد از آرزوی رطب هر چند کوشید صبر نتوانست کرد عاقبت چون چند
روز بر آمد و آن آرزو هر روز زیادت میشد و او نفس را منع میکرد در دست نفس عاجز
شد گفت البته رطب نخواهم خورد مرا خواه بکش خواه بمیر تا شب هاتفی آواز داد
که رطب میباید خورد نفس را از بند بیرون آور چون این جواب دادند و نفس وی
فرستی یافت فریاد در گرفت مالك گفت اگر رطب خواهی يك هفته بروزه باش چنانکه
هیچ افطار نکنی و شب در نماز بروز آوری تا رطب دهمت نفس بدان راضی شد يك
هفته در قیام شب و صیام روز با آخر آورد پس ببازار رفت و رطب خرید و رفت بمسجد
تا بخورد کودکی از بام آوازی داد که ای پدر جهودی رطب خریده است و در مسجد
میروود تا بخورد مرد گفت جهود در مسجد چه کار دارد در حال پدر كودك پیامد تا آن

۱- ابن خلکان جلد اول صفحه ۹۵ . ۲- ابن خلکان جلد دوم صفحه ۲۲۴ .

۳- تذکرة الاولیا جلد اول .

کدام جهود است مالک را دید در پای وی افتاد مالک گفت این چه سخن بود که این کودک گفت مرد گفت خواجه معذور دار که او طفل است نمیداند آنشی در جان مالک افتاد و دانست که آن کودک را زبان غیب بوده است گفت خداوند ا رطب ناخورده نامم بجهودی بدادی بزبان بیگناهی اگر رطب خورم نامم بکفر بیرون دهی بعزت تو اگر هرگز رطب خورم^۱»

و همچنین مالک دینار «سالها بگذشتی که هیچ ترشی و شیرینی نخوردی هر شبی بدکان طباخ شدی و دو گرده خریدی و بدان روزه گشادی گاه گاه چنان افتادی که نانش گرم بودی بدان تسلی یافتی و نان خورش او آن بودی وقتی بیمار شد آرزوی گوشت در دل او افتاد ده روز صبر کرد چون کار از دست بشد بدکان روآسی رفت و دوسه پاچه گوسفند بخريد و در آستین نهاد و برفت روآس شاگردی داشت در عقب او بفرستاد و گفت بنگر تاچه میکند زمانی بود شاگرد باز آمد گریان گفت از اینجا برفت جائی که خالی بود آن پاچه را از آستین بیرون کرد و دوسه بار بیوئیدیس گفت ای نفس بیش از اینت نرسد پس آن نان و پاچه بدرویشی داد و گفت ای تن ضعیف من این همه رنج که بر تو مینهم مپندار که از دشمنی میکنم تا فرداء قیامت بآتش دوزخ بنسوزی روزی چند صبر کن باشد که این محنت بسر آید و در نعمتی افتی که آن راز و ال نباشد^۲».

شیخ فریدالدین عطار در کتاب تذکرة الاولیا^۳ در شرح حال محمد و اسع میگوید:

«در ریاضت چنان بود که نان خشک در آب میزد و میخورد و میگفت هر که بدین قناعت کند از همه خلق بی نیاز گردد و در مناجات گفتی الهی مرا برهنه و گرسنه میداری همچنانکه دوستان خود را آخر من این مقام بچه یافتیم که حال من چون حال دوستان تو بود و سخن اوست که گفتی فرسخ آنکس که بامداد گرسنه خیزد و شبانگاه گرسنه خفتد و بدین حالت از خدای راضی باشد». خلاصه از این قبیل که اندکی

۱- تذکرة الاولیا عطار جلد اول صفحه ۴۵-۴۴.

۲- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۴۴.

۳- جلد اول صفحه ۴۸.

برای نمونه ذکر شد بسیار می بینیم که در نهایت درجه فقر و صبر و خضوع و ریاضت و انقطاع از ماسوی الله و حزن و اندوه دائم و رضا و تسلیم در هر حال و شکر در هر قسم بالازندگی میکنند . اساس این قسم زندگی مبتنی بر دو اصل مهم است :

۱- تو گل غیر محدود بر خدا تا آن اندازه بیخودی که حتی سالک بخود اجازه نمیداده که در موقع ابتلای بمرض برای علاج خود بمسئلت و دعامة توسل شود و از درگاه خدا طلب شفا کند . شیخ عطار در تذکرة الاولیا^۱ در ضمن شرح حالات رابعة العدویه زاهده معروف این عهد میگوید : « عبدالواحد عامر گوید من و سفیان ثوری به بیمار پرسی رابعة در شدیم از هیبت او سخن ابتدا نتوانستم کرد سفیان را گفتم چیزی بگو گفت اگر دعائی بگوئی این رنج بر تو سهل کند روی بدو کردو گفت یا سفیان توندانی که این رنج بمن که خواسته است نه خداوند خواسته است گفت بلی گفت چون میدانی پس مرا میفرمائی که از او درخواست کنم بخلاف خواست او دوست را خلاف کردن روان بود پس سفیان گفت یا رابعة چه چیزت آرزوست گفت یا سفیان تو مردی از اهل علم باشی چرا چنین سخن گوئی که چه آرزو میکنند بعزة الله که دوازده سال است که مرا خرماء تر آرزو میکنند توندانی که در بصره خرما را خطری نیست من هنوز نخوردم که بنده ام و بنده را با آرزو چه کار اگر من خواهم و خداوند من نخواهد این کفر بود آن باید خواست که او خواهد تا بنده بحقیقت او باشی اگر او خود دهد آن کاری دگر بود سفیان گفت خاموش شدم و هیچ نگفتم پس سفیان گفت در کار تو چون سخن نمی توان گفت در کار من سخنی بگوی گفت تو نیک مردی اگر نه آن است که دنیا را دوست داری و گفت روایت حدیث دوست داری یعنی این جاهی است سفیان گفت مرا رقت آورد گفتم خداوند از من خشنود باش رابعة گفت شرم نداری که رضاء کسی جوئی که تو از او راضی نه ای « حتی بنده وقتی بشروط بندگی عمل کرده که درد و رنج را احساس نکند یعنی بجدی در خدا محو و نابود باشد که درد خود را فراموش کند » نقل است که یک روز حسن بصری و مالک دینار و شقیق بلخی در بر رابعة رفتند و او رنجور بود حسن

گفت **لیس بصادق فی دعواه من لم یصبر علی ضرب مولاه صادق نیست در دعوی خویش** هر که صبر نکند بر زخم مولای خویش رابعه گفت از این سخن بوی منی می آید شقیق گفت **لیس بصادق فی دعواه من لم یشکر علی ضرب مولاه صادق نیست در دعوی خویش** هر که شکر نکند بر زخم مولای خویش رابعه گفت از این به باید مالک دینار گفت **لیس بصادق فی دعواه من لم یتملذذ بضرب مولاه صادق نیست در دعوی خویش هر که لذت نیابد از زخم دوست خویش رابعه گفت به از این می باید گفتند تو بگوی گفت** **لیس بصادق فی دعواه من لم ینس الضرب فی مشاهدۀ مولاه صادق نیست در دعوی** خویش هر که فراموش نکند الم زخم در مشاهدۀ مطلوب خویش این عجب نبود که زنان مصر در مشاهدۀ مخلوق الم زخم نیافتند اگر کسی در مشاهدۀ خالق بدین صفت بود بدیع نبود^۱.

۲- امید فوق العاده بخدا که رحمتش شامل همه چیز و همه کس است و دور کردن ترس زیرا هیچ کس باستحقاق عمل مستوجب نجات نمیشود خدا توبه گناهکارانرا قبول نموده و می بخشاید. اگر مناط عفو الهی اعمال و افعال انسان باشد حتی اولیاهم از عذاب معاف نخواهند شد زیرا احدی حق خدمت او را ادا نکرده و نخواهد کرد. تصوف این عهد دنباله زندگی و مسلك همان زهاد قرن اول اسلامی است باشکل مبالغه آمیزتری یعنی زهد و انزوا و کناره جوئی از دنیا و تحمل مشاق و توکل و ریاضت و قناعت و امثال آن بیشتر است.

چون بدقت شرح زندگی صوفیان این عهد را ملاحظه کنیم و در گفتار آنها تأمل نمائیم می بینیم که از عناصر واقعی عرفان و گفته های اساسی صوفیه از قبیل محبت الهی و وحدت وجود و امثال آن بشکل معین و روشن صحبتی در میان نیست و اگر هم اتفاقاً سخنی از عشق و محبت و وحدت وجود و فنا هست بمعنای پخته قرنها بعد نیست که بحث و تحقیق حدود معنی کلمه «صوفی» و «تصوف» را معین کرده شکل علمی بمبحث داده و اصول و فروع را از یکدیگر مجزی ساخته است و مثلاً در مقام تعریف «صوفی» راپرو مذهب عشق خدائی وصف میکند. باوجود این باید دانست که زمینه غالب این صحبتها

تهیه شده و در اواخر این قرن تخم سخنان قرنهای بعد را در کلمات صوفیه که هنوز یکدسته زاهدی بیش نیستند می‌بینیم مثلاً سری سقطی از صوفیان این دوره وقتی از جنید می‌پرسد محبت چیست جنید می‌گوید: «گروهی گفتند موافقت است و گروهی گفتند اشارت است و چیز هاء دیگر گفته است سری پوست دست خویش بگرفت و بکشید از دستش بر نخاست گفت بعزت او که اگر گویم این پوست از دوستی او خشک شده است راست گویم و از هوش بشد و روی او چون ماه گشت^۱».

و نیز نقل است که «سری گفت بنده بجائی برسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بروی زنی خبر ندارد^۲».

و نیز بنقل عطار در تذکرة الاولیا از معروف کرخی از محبت پرسیدند «گفت محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او^۳».

تنها کسی که در بین این جماعت بیشتر از عشق و محبت الهی دم میزند رابعه عدویه^۴ است که ظاهراً تصوف واقعی با ظهور رابعه شروع شده است باین معنی که میتوان گفت از اواسط قرن دوم که زمان رابعه است تخم تصوف واقعی کاشته میشود ولی بطوریکه گفته شد ثمر این تخم در قرن بعد آشکار میگردد.

برای روشن ساختن این نظر که ظهور رابعه عدویه تا چه اندازه در طرح بسیاری از مسائل اساسی صوفیه که بعدها بتفصیل وارد آن خواهیم شد مؤثر بوده و شخصیت این زن که یکی از پیشوایان بزرگ تصوف است تا چه حد در تاریخ تصوف اهمیت داشته چند فقره از گفته‌های او را در اینجا نقل میکنیم^۵.

وقتی در راه مکه گفت: «الهی دلم بگرفت کجا میروم من کلوخی و آن خانه سنگی مرا تو هم اینجا میبایی».

۱ و ۲- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۲۷۷ ۳- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۲۷۲

۴- رابعة العدویه قبرش در بصره (یا قوت معجم البلدان ج ۴ صفحه ۶۰۲) در تاریخ وفات او اختلاف است ابن خلکان وفات او را بقولی در ۱۳۵ و بقولی دیگر در ۱۸۵ نوشته صاحب کتاب «النجوم الزاهرة» سال وفات او را ۱۸۰ ضبط کرده است (ج ۱ صفحه ۵۰۰)

۵- مراجعه شود بتذکرة الاولیا جلد اول باب هشتم در حالات رابعه عدویه.

وقتی دیگر در مکه گفت: «مر ارب البیت میباید بیت چکنم» .
 وقتی حسن بصری در محضر رابعه گریست رابعه باو گفت: «ای استاد این گریستن
 از رعونات نفس است آب چشم خویش نگاه دار تا در اندرون تو دریائی شود چندانکه
 در آن دریا دل را بجوئی باز نیابی الا عند ملیک مقتدر» .

«نقل است که حسن رابعه را گفت رغبت کنی تا نکاحی کنیم و عقد بندیم
 گفت عقد نکاح بر وجودی فرو آید اینجا وجود برخاسته است که نیست خود گشته ام
 هست شده بدو و همه از آن اوام در سایه حکم اوام خطبه از او باید خواست نه از من
 گفت ای رابعه این بچه یافتی گفت با آنکه همه یافتها گم کردم در او حسن گفت
 او را چون دانی گفت یا حسن «چون» تودانی ما «بیچون» دانیم» .

«گفتند حسن میگوید که اگر یک نفس در بهشت از دیدار حق محروم مانم
 چنان بنالم و بگریم که جمله اهل بهشت را بر من رحمت آید رابعه گفت این نیکو است
 اما اگر چنان است که اگر در دنیا یک نفس از حق غافل میماند همین ماتم و گریه
 پدید میآید نشان آن است که در آخرت چنان خواهد بود که گفت و اگر نه نه چنان است» .
 «گفتند حضرت عزت را دوست میداری گفت دارم گفتند شیطان را دشمن
 داری گفت نه گفتند چرا گفت از محبت رحمن پروای عداوت شیطان ندارم که رسول را
 علیه السلام بخواب دیدم که مرا گفت یا رابعه مرا دوست داری گفتم یا رسول الله که
 بود که ترا دوست ندارد و لکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی
 و دشمنی غیر را جای نماند» .

«گفتند محبت چیست گفت محبت از ازل در آمده است و برابد گذشته» .
 «گفتند تو او را که میپرستی می بینی گفت اگر ندیدی می نه پرستی می» .
 «گفتند بنده راضی کی بود گفت آنگاه که از محنت شاد شود چنانکه از نعمت» .
 «گفتند کسی گناه بسیار دارد اگر توبه کند در گذارد گفت چگونه توبه کند
 مگر خدایش توبه دهد و در گذارد» .

«و گفت اگر ما بخود توبه کنیم بتوبه دیگر محتاج باشیم» .

« و سخن او است که یا بنی آدم از دیده بحق منزل نیست و از زبانها بدو راه نیست و سمع شاهراه زحمت گویندگان است و دست و پای ساکنان حیرت‌اند کار بادل افتاد بکوشید تادل را بیدار دارید که چون دل بیدار شد او را بیار حاجت نیست یعنی دل بیدار آن است که گم شده است در حق و هر که گم شد یا رچه کند الفناء فی الله آنجا بود. »
 « نمره معرفت روی بخدا آوردن است. »

« و گفت عارف آن بود که دلی خواهد از خدای چون خدای دل دهدش در حال دل بخدای باز دهد تا در قبضه او محفوظ بود و درستتر او از خلق محبوب بود. »

« نقل است که چهار درم سیم بیکی داد که مرا گلیمی بخر که برهنه‌ام آن مرد برفت و باز گردید گفت یا سیده چه رنگ خرم رابعه گفت چون در میان آمد بمن ده آن سیم بستد در دجله انداخت یعنی که هنوز گلیم ناپوشیده تفرقه پدید آمد. »

« وقتی در فصل بهار در خانه شد و سر فرو برد خادمه گفت یا سیده بیرون آی تا صنع بینی رابعه گفت تو باری در آی تا صنع بینی شغلتنی مشاهدۃ الصانع عن مطالعة المصنوع. »

« نقل است که جماعتی از بزرگان بر رابعه رفتند رابعه از یکی پرسید که تو خدای را از بهر چه پرستی گفت هفت طبقه دوزخ عظمتی دارد و همه را بدو گذرمی باید کرد تا کام از بیم هر اس دیگری گفت درجات بهشت منزلی شگرف دارد پس آسایش موعود است رابعه گفت بدبندۀ بود که خداوند خویش را از بیم و خوف عبادت کند یا بطمع مزد پس ایشان گفتند تو چرا میپرستی خدای را طمع بهشت نیست گفت الجارثم الدار گفت ما را نه خود تمام است که دستوری داده‌اند تا او را پرستیم اگر بهشت و دوزخ نبودی او را طاعت نبایستی داشت استحقاق آن نداشت که بی واسطه تعبد او کنند. »

« گفت بار خدا یا اگر مرا فردای قیامت بدوزخ فرستی سرّی آشکارا کنم که دوزخ از من بهزار ساله راه بگریزد. »

« و گفتی الهی ما را از دنیا هر چه قسمت کرده‌ئی بدشمنان خود ده و هر چه از آخرت قسمت کرده بدوستان خود ده که مرا توبسی. »

« و در مناجات میگفت بار خدایا اگر مرا فردا در دوزخ کنی من فریاد بر آورم که ویرا دوست داشتم با دوست این کنند » .

« و در مناجات میگفت الهی کار من و آرزوی من در دنیا از جمله دنیا یاد تست و در آخرت از جمله آخرت لقای تست از من این است که گفتم تو هر چه خواهی میکنی » .
« و در مناجات يك شب میگفت که یارب دلم حاضر کن یا نماز بی دل بپذیر » .

از سخنان رابعه عدویه میتوان حدس زد که از زمان او و مخصوصاً با خود او تحول فکری مهمی برای زهاد و مرتاضین این عهد پیدا شده و صحبت محبت الهی و عشق و فنا و بیخودی بمیان آمده است .

موضوع وحدت وجود هم با آنکه بسیار کم در حرفهای صوفیان این عهد دیده میشود ولی باز زمینه آن در کار تهیه شدن است .

البته در این دوره سنخ فکر و صراحت گفتار بایزید و حلاج و شبلی و امثال آنها که بعدها صوفیه برای طفره و فرار از اعتراض اهل ظاهر آنها را « اصحاب سُکر » نامیده اند دیده نمی شود ولی این قدر از بعضی کلمات آنها بر می آید که اضافه بر زهد و تعب و توکل خالص زهاد قرن اول اسلام که از آن جهت هیچ فرقی با سایر مسلمین جز زهد بسیار ندارند تغییر مشربی پیدا شده است .

این نکته را باید متذکر بود که هر کس از راه اصول علمی با تاریخ ملل و نحل اقوام مختلفه و موضوع ظهور و تطور و تکامل افکار و عقائد آشنا است میداند که تغییرات و تحولات افکار و عقائد هم مثل قوانین طبیعی همیشه بتدریج و طبقه بطبقه پیش میرود .

هیچوقت در قوانین طبیعت انقلابهای ناگهانی و جست و خیزهای سریع و فجائی نیست بلکه همه جا رفتار طبیعت تابع قوانین و انتظامات مخصوصی است و مطیع ارتباط تدریجی يك سلسله علل و معلولات و فعل و انفعالات خاصی است . تغییر و تحول افکار هم تابع همان قوانین است . يك فکر و يك عقیده در تحت تأثیر احوال و اوضاع و مقدمات

خاصی بشکل مخصوصی شروع میشود بتدریج مراحل می پیماید هر روز تحوالی بر آن عارض میشود و این تغییر تدریجی سالها دوام می یابد و آن فکر و عقیده که هر روز رنگ تازهئی پذیرفته بالاخره بشکلی درمی آید که باشکل روزاول کماً و کیفاً فرقهای بسیار دارد تا آنجا که گاهی شناخته نمی شود که فکر و عقیده فعلی محصول فکر و عقیده قدیمی است و دقت بسیار لازم است تا معلوم شود که تحولات و تغییرات تدریجی چگونه و بچه منوال بوده است.

البته راست است که در بعضی ظروف و احوال خاص گاهی نشو و نمای فکر و عقیدهئی بسیار سریع است و گاهی بطیئی و بعضی از اوقات هم در حال توقف ور کود. در هر حال چون چند سال یا چند قرن از مبدأ ظهور فکر و عقیدهئی بگذرد و ملاحظه شود که آن فکر و عقیده عوض شده و شکل تازهئی بخود گرفته نباید تصور کرد که این تحول ناگهانی و بغتةً پیش آمده یعنی یک دفعه از شکل روزاول باین شکل در آمده و از باب امسیت^۱ گردیاً و اصبحث عربیاً بوده بلکه باید دانست که بین فکر و عقیده ساده روز اول و تحول بعد تمام مراحل و درجات موجود بوده و آن فکر و عقیده از تمام آن مراحل گذشته و سیر طبیعی خود را نموده تا بآن شکل نهائی رسیده است فقط اهل تحقیق باید باروش مخصوصی که در نقد و بحث مقرر است آشنا باشند و بکوشند تا همه آن مراحل تدریجی را بیابند از جمله موضوع وحدت وجود که در قرنهای بعد بسیار اهمیت یافته بلکه یکی از مهم ترین مباحث صوفیان شده و آن همه مجادله و تکفیر و هیاهو بوجود آورده و جماعتی در این گیر و دارها بهلاکت رسیده اند از واسطه همین قرن شروع شده و نمونه هائی از آن بشکل بسیار سادهئی در اقوال صوفیان دیده میشود.

مثلاً در حالات بشر حافی نوشته اند: « و طریق زهد پیش گرفت و از شدت غلبه مشاهده حق تعالی هرگز کفش دریای نکرد حافی از آن گفتند با او گفتند چرا کفش در پای نکنی گفت آن روز که آشتی کردند پای برهنه بودم باز شرم دارم که کفش در پای کنم و نیز حق تعالی میگوید زمین را بساط شما گردانیدم بر بساط پادشاهان ادب نبود با کفش رفتن جمعی از اصحاب خلوت چنان شدند که بکلوخی استنجانا نتوانند کرد

آبی از دهن بر زمین نتوانند انداخت که جمله در او نور الله بینند بشر را نیز همین افتاد بل که نور الله چشم رونده گردد بی‌بصر جز خدای خود را نه بیند هر که را خدای چشم او شد جز خدای نتواند دید چنانکه خواجه انبیاء علیهم السلام در پس جنازه ثعلبه بسر انگشت پای میرفت فرمود ترسم که پای بر سر ملایکه نهم و آن ملایکه چیست نور الله المؤمن ينظر بنور الله.^۱

محمد واسع از صوفیان معروف این عهد میگوید. «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فيه»^۲

دیگر از چیزهای تازه‌ئی که از اواسط قرن دوم در تصوف این عهد شایع میشود شروع باین زمزمه است که روح و باطن احکام شریعت مهم‌تر از صورت و ظاهر آن است مثلاً در تذکرة الاولیا^۳ مذکور است که شخصی بابشر حافی «مشاورت کرد که دوهزار درم دارم حلال می‌خواهم که به حج شوم گفت تو بتماشا میروی اگر برای رضای خدای میروی برو و ام کسی بگزار یا بده به یتیم و یا بمردی مقل حال که آن راحت که بدل مسلمانان رسد از صد حج اسلام پسندیده‌تر گفت رغبت حج بیشتر می‌بینم گفت از آنکه این مالها نه از وجه نیکو بدست آورده‌ئی تا بنا و جوه خرج نکنی قرار نگیری». و نیز فضیل عیاض به پسر خود که می‌خواست يك دينار زر بمستحققی بدهد میگوید. «یا پسر این ترا از ده حج و ده عمره فاضلتر»^۴.

وقتی معروف کرخی روزه خود را شکست و از سقائی که فریاد میکرد خدا رحمت کند کسی را که آب بنوشد آب گرفته نوشید گفتند نه که روزه‌دار بودی گفت آری لکن بدعا رغبت کردم.^۵

با همه این تحولات و تغییرات باز صوفیان این عهد معتدلند و رعایت احکام

۱- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۱۰۷ و کشف المحجوب هجویری صفحه ۱۳۱

۲- تذکرة الاولیا شرح حال محمد واسع . ۳- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۱۱۱

۴- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۸۴.

۵- تذکرة الاولیا عطاری و رساله قشیری ووفیات الاعیان ابن خلیکان

شرعی را نموده و بطور کلی متشرع محسوب میشوند و سایر مسلمین آنها را اهل بدعت نمی‌شمارند.

دیگر از خصوصیات این دوره این است که در قسمت اخیر این قرن زهاد و عباد مذکور با اسم خاصی نامیده میشوند و آن نام «صوفی» است و نیز طریقه آنها با اسم «تصوف» موسوم میگردد.

پیدا شدن کلمه «صوفی» و «متصوف» و اصل آن دو کلمه

بطوریکه قبلاً بنحو اجمال گفته شد در صدر اسلام غالب مسلمین اهل دین و زهد بودند و حاجتی نبود که اهل تقوی و طاعت را بوصف خاصی نام ببرند. آنهایی که صحبت پیغمبر را درك کرده بودند صحابه نامیده میشدند و نسل بعد از آنها یعنی آنهایی که با صحابه محشور بوده تابعین خوانده میشدند.

از زمان معاویه و تسلط بنی امیه ببعد دنیا دوستی بر تقوی و خدا پرستی غلبه نمود معدودی از مسلمین که شدیداً مواظب امر دین و متعبد و متقی بودند «زهاد» و «عباد» نامیده میشدند.

پس از انشقاق مسلمین بفرقه‌های گوناگون هر فرقه مدعی بود که زهاد و عبادی در بین آنها هست در این هنگام دسته مخصوصی بنام «صوفیه» و «متصوفه» پیدا شدند و در حدود سنه دویست هجری این نامها شایع و معروف گشت. البته بدقت نمی‌توان گفت که در چه سالی از سالهای قرن دوم هجری این اسم پیدا شده ولی قدر مسلم این است که در دوره «صحابه» و «تابعین» این کلمات نبوده بلکه از نامهای قرن دوم است.^۱ ابن الجوزی میگوید: «در زمان رسول الله نسبت بایمان و اسلام بود یعنی گفته میشد «مسلم» و «مومن» بعد نام «زاهد» و «عابد» پیدا شد بعد جماعتی پیدا شدند که تعلق شدید بزهد و تعبد داشتند چندانکه از دنیا اعراض کرده آنرا ترك کردند و یکسره

بعبادت و انزوا پرداختند. گفته‌اند که اول کسی که بکلی خود را وقف خدمت بخدا کرد مردی بود مجاور خانه کعبه بنام «صوفه»^۱ که اسم واقعی او «غوث بن مر» بود و زهادیکه از حیث انقطاع از ما سوی الله شبیه باو بودند «صوفیه» نامیده شدند.

«جماعتی گفته‌اند که «تصوف» منسوب باهل صفة است که جماعتی از فقرای بدون مال و خانواده مسلمین صدر اسلام بوده‌اند که در صفة مسجد رسول الله منزل داشته‌اند و با صدقه زندگی میکرده‌اند تا آنکه بعد از فتوحات اسلام بی‌نیاز شدند اما نسبت صوفی باهل صفة غلط است زیرا اگر منتسب باهل صفة بودند میبایست «صفی» نامیده شوند.^۲ «سمعی در «انساب» در نسبت «الصوفی» میگوید: «هذه النسبة اختلفوا فيها منهم من قال منسوبة الى لبس الصوف ومنهم من قال من الصفاو منهم من قال من بنی صوفة و هم جماعة من العرب كانوا يتزهدون و يقللون من الدنيا فنسبت هذه الطائفة اليهم».

۱- ابن الجوزی میگوید که غوث بن مر باین مناسبت «صوفه» نامیده شد که چون برای مادرش پسری باقی نمی‌ماند نذر کرد که اگر غوث زنده بماند او را وقف خدمت کعبه کند و چون طفل را مجاور کعبه کرد و وقتی شدت گرما باو آسیب رسانیده مدهوشش ساخت مادرش گفت پسرم چون «صوفه» شده است باین مناسبت از آن بیعد «صوفه» نامیده شد.

۲- اهل الصفة عبارتند از جمعی زاهد فقیر و غریب از مهاجرین صحابه که در حدود هفتاد نفر بوده و گاهی کمتر و بیشتر میشده‌اند این جماعت بواسطه نداشتن مسکن و مال و اولاد در صفة مسجد نبوی منزل داشته‌اند و بنقل ابن تیمیه اضافه بر مهاجرین بعضی از غربای وارد بمدینه اعم از غنی یا فقیر همین که جائی برای منزل کردن پیدا نمیکرده‌اند بآن صفة میرفته‌اند و پس از تهیه محل و مأوی از اصحاب صفة جدا میشده‌اند این است که اهل صفة عدد ثابتی نداشته‌اند و کم و زیاد میشده‌اند مثلاً گاهی ده نفر یا کمتر بوده و گاهی به شصت یا هفتاد نفر میرسیده‌اند و از اول تا آخر مجموعه صحابه‌ای که اهل صفة شده‌اند بیشتر از چهار صد نفر بوده‌اند که بعضی بکسب معاش میکرده‌اند و بعضی مهمان سایر مسلمین بوده‌اند و پیغمبر خود اعانت بسیار بآنها میفرموده است معاریف اهل صفة عبارتند از: بلال بن رباح سلمان فارسی عمار بن یاسر صهیب بن سنان زید بن خطاب برادر عمر مقداد بن الاسود ابوذر ابوعبیده عامر بن عبدالله بن الجراح (برای تفصیل رجوع شود به کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۱۰۷-۹۷)

بعضی گفته‌اند که لغت «صوفی» از «صوفانه»^۱ می‌آید که گیاه نازک کوتاهی است و چون صوفیه بگیاه صحرا قناعت میکردند باین مناسبت «صوفی» نامیده شدند ولی این نیز غلط است زیرا نسبت به «صوفانه» «صوفانی» است نه «صوفی».

بعضی گفته‌اند که لغت «صوفی» منسوب به «صوفه القفا» یعنی موهائی است که در قسمت مؤخر پشت سر می‌روید^۲ و نیز جماعتی گفته‌اند «صوفی» منسوب به «صوف» است و این محتمل است. «و این نام اندکی قبل از سنه دویست هجری پیدا شد»^۳. قشیری^۴ از صوفیان اواخر قرن چهارم که تا اواسط قرن پنجم میزیسته در رساله قشیری میگوید: «این طایفه غالباً بنام صوفی نامیده میشوند باین معنی که پیرو طریقه «صوفی» و جماعت آنها «صوفیه» یا «متصوف» و «متصوفة» نامیده میشوند.

بعقیده قشیری^۵ این کلمه لفظ جامد غیر مشتقی است که نظایر آن در لغت عرب بسیار است مثل کلمه «لقب» و اما قول آنها یکی که گفته‌اند کلمه «صوفی» از «صوف» مشتق است و «تصوف اذ البس الصوف کما یقال قمص اذ البس القميص فذلك وجه ولكن القوم لم یختصوا بلبس الصوف» و اما آنها که گفته‌اند که صوفی منسوب به «صفة» است یعنی صفة مسجد رسول الله صحیح نیست زیرا نسبت به «صفة» «صوفی» نیست و نیز بعضی گفته‌اند که کلمه صوفی از «صفا» می‌آید ولی اشتقاق صوفی از صفا بعید است و اینکه بعضی دیگر گفته‌اند که صوفی مشتق از کلمه «صف» است باین مناسبت که از جهت قلب در صف اول هستند این معنی صحیح است ولی

۱- الصوفانه بالضم بقلة زغباء قصیره» (قاموس) «صوفانه بضم تیره می است زرد موی دار خرد» (منتهی الارب) ۲- از تعبیرات باردیکی این است که چون صوفی مانند این موهین ولین و آرام است «صوفی» نامیده شده است.

۳- تلخیص ابلیس ترجمه بمعنی و تلخیص. ۴- ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری در سنه ۳۷۶ متولد شده و در ربیع الاخر سنه ۴۶۵ در نیشابور وفات کرده است.

۵- نقل بمعنی و بتلخیص از رساله قشیری و نیز عوام صوفیه می‌گفته‌اند که چون اضافه بر اینکه از حیث حضور قلب و مناجات و بلندی همت و تقرب بخدا در صف اول محسوبند در نماز زودتر از سایرین حاضر میشده و در صف اول قرار می‌گرفته‌اند «صوفی» نامیده شده‌اند در حالی که نسبت به «صف» «صفی» است نه «صوفی».

در مقتضای لغت چنین نسبتی صحیح نیست». بطوری که قشیری اشاره میکند بعضی از صوفیه معتقداند که کلمه «صوفی» مشتق از «صفا» یا «صفو» است و مراد از آن صفای قلب اهل تصوف و انشراح صدر و مراتب رضا و تسلیم بمقدرات الهی است. باضافه صوفیه با خداوند در حال صفائی هستند که هیچ چیز آنها را از آن باز نمیدارد و همچنین وجه مناسبت آن است که صوفیه بواسطه موهبت الهی از کدورت جهل صاف شده‌اند ولی صوفیه از این غفلت کرده‌اند که نسبت به «صفا» برحسب موازین لغت عرب «صوفی» نخواهد بود لذا برای فرار از اعتراض اهل لغت گفته‌اند که «صوفی» در اصل «صفوی» بوده و در نتیجه تغییر «صوفی» شده است.

ابونصر سراج طوسی در کتاب «اللمع» میگوید اگر کسی پرسد که هر صنفی را به «حال» یا «علم» مخصوصی منسوب میدارند مثلاً اصحاب حدیث را «محدث» و اصحاب فقه را «فقیه» و اهل زهد را «زاهد» و اهل توکل را «متوکل» و اهل صبر را «صابر» مینامند چرا صوفیه را به حال یا علمی منسوب نمیداری میگوییم برای اینکه صوفیه منفرد در یک علم دون سایر علوم یا متصف بیکى از احوال و مقامات دون سایر احوال و مقامات نیستند بلکه معدن جمیع علوم و مستجمع جمیع احوال و اخلاق محموده شریفه‌اند بنابراین ظاهر آنها را مناط تسمیه قرار میدهم و آنها را «صوفی» مینامم زیرا پشمینه پوشند و پشمینه پوشی دأب انبیاء و صدیقین و حواریون و زهاد بوده است. تا آنجا که میگوید^۱. «اما اینکه گفته شده است که کلمه «صوفی» نام تازه‌ئی است که اهالی بغداد بوجود آورده‌اند محال است زیرا در عهد حسن بصری این اسم معروف بوده و حسن بدرك صحبت جماعتی از صحابه رسول نایل شده بود و از قول او روایت شده که گفته: مردی صوفی را در طواف دیدم چیزی باو دادم نگرفت و گفت چهار پاره پول با من است و همان مرا کافی است و از سفیان ثوری^۲ روایت شده که گفت اگر

۱- کتاب اللمع فی التصوف تألیف ابونصر عبدالله بن علی السراج طوسی چاپ ایدن صفحه ۲۲-۲۰

۲- سفیان ثوری در سال ۱۶۱ در بصره وفات یافته است (نفحات الانس)

ابوهاشم صوفی^۱ نبود من دقایق ریا را نمی شناختم و نیز در کتاب راجع باخبار مکه از قول محمد بن اسحاق بن یسار نقل شده که او گفته و جماعتی حدیث کرده اند که قبل از اسلام گاهی مکه چنان خالی میشد که حتی یکنفر برای طواف بیت نبود و از یکی از شهرهای دور مردی صوفی میآمد و طواف میکرد و بر میگشت و اگر این حدیث صحیح باشد دلیل بر آن است که قبل از اسلام این اسم معروف بوده و جماعتی از اهل فضل و صلاح باین اسم موسوم و منسوب میشده اند .

بطوریکه ملاحظه میشود ابو نصر سراج اشتقاق کلمه «صوفی» را از «صوف» قبول میکند ولی با تحقیق و نظر خاصی که خلاصه اش این است که میگوید اگر بپرسند که چرا هر فرقه‌ئی را با چیزی یک‌هوا کردند نسبت میدهند ولی صوفی را بحال یا بعلمی نسبت نمیدهند جواب میگوییم که صوفیه اختصاص بحال یا مقام یا علمی دون حال یا مقام یا علم دیگر ندارند بلکه مجمع جمیع علوم و محل جمیع فضائلند باضافه در طریق و سلوک دائماً از حالی بحال دیگر منتقل میشوند و با خدا حالات مختلفی دارند^۲ لذا نمیتوان اسم خاص یا حال خاص یا علم خاصی بآنها نسبت داد و آن را صفت لازم و دائم آنها شمرد بلکه لازم خواهد آمد که هر دم بمقتضای حال و مقام و علم آن لحظه اسم خاصی بصوفی داده شود باین جهت آنها را بلباس پشمینه‌ئی که زی انبیا و شعار اولیا و اصفیا است نسبت داده اند این اضافه بظاهر و نسبت بلباس اسم مجمل عامی است که از جمیع علوم و اعمال و اخلاق و احوال شریفه آنها حکایت میکند همانطور که خداوند خواص اصحاب عیسی را حواریون نامیده و حواریون قومی بوده اند که لباس سفید می پوشیده اند پس همانطور که خدا اصحاب خاص عیسی را بعلم یا عمل یا حال مخصوصی ننشانیده و نسبت نداده بلکه بلباس آنها منسوب ساخته است ما هم

۱- جاحظ که در سال ۲۵۵ وفات کرده در کتاب «البيان والتبيين» (جزء اول چاپ مصر صفحه

۲۳۲) در «باب ذکر النساك والزهاد من اهل البیان» میگوید: «واسماء الصوفية من النساك ممن يجيد الکلام» «کلاب» و «کلیب» و «هاشم الاوقص» و «ابوهاشم الصوفی» و «صالح بن عبد الجلیل»،

۲- از جنید بغدادی پرسیدند «فرق میان دل مؤمن و منافق چیست گفت دل مؤمن در ساعتی

هفتاد بار بگردد و دل منافق هفتاد سال بر یک حال بماند» . (تذكرة الاولیا ج ۲ صفحه ۳۵)

صوفیه را بظاهر لباسشان که لباس انبیا و اولیا و صدیقین و شعار اتقیا و زها^۱ داشت نسبت میدهیم. ماسینیون در مقاله‌ئی که در دائرة المعارف اسلامی راجع به تصوف نوشته میگوید کلمه صوفی برای اولین بار در قسمت اخیر قرن دوم هجری با جابر بن حیان که طریقه تزهّد خاصی داشته و ابو هاشم کوفی عارف معروف دیده میشود.

کلمه جمع «صوفیه» بمناسبت بلوای مختصری که در اسکندریه واقع شده یعنی در سال صد و نود و نه هجری در ضمن ذکر آن حادثه دیده میشود و نیز در همان حدود در آثار محاسبی^۲ و جاحظ^۳ نامی از فرقه نیمه شیعی عارفانه‌ئی که در کوفه تأسیس شده و آخرین پیشوای آن فرقه عبدك الصوفی بوده بنظر میرسد.

عبدك الصوفی در حدود دویست و ده هجری در بغداد مرده است و او مردی منزوی و زاهد بود و اول کسی است که بلقب «صوفی» ملقب شده است و در آن ایام این لفظ بر بعضی زها^۴ شیعه کوفه و نیز بر یک دسته مردمی که مانند آنها بوده‌اند از قبیل شورشیان اسکندریه در سال صد و نود و نه اطلاق میشده است، چون عبدك گوشت نمیخورده بعضی از معاصرین او را از نادقه محسوب میداشته‌اند.

و نیز ماسینیون میگوید «در قرون اول سالکین طریقت با اسم صوفیه معروف نبودند و لفظ صوفی در قرن سوم معروف شد و اول کسی که در بغداد باین نام معروف شد عبدك صوفی است که از بزرگان مشایخ و قدمای آنها است و او قبل از بشر بن حارث حافی متوفی در سنه دویست و بیست و هفت و نیز قبل از سری سقطی متوفی در سنه دویست و بیست و پنج^۵ است بنابراین کلمه صوفی که در ابتدا در کوفه شایع شده قریب پنجاه سال بعد اهمیت فوق العاده پیدا کرد زیرا در این تاریخ مقصود از «صوفیه» جامعه عرفای عراق بوده در مقابل «ملاطیه» که عبارت بوده‌اند از عرفای خراسان و از قرن چهارم به بعد دیگر این حد از میان رفته و مقصود از صوفیه همه عرفای مسلمین بوده‌اند.

۱- متوفی در سال ۲۴۳ (نفحات الانس). ۲- متوفی در سال ۲۵۵ (ابن خلکان)

۳- بضبط ابن خلکان و جامی تاریخ وفات سری سقطی سال ۲۵۳ بوده است.

پوشیدن صوف یعنی جبه سفید پشمی^۱ که در حدود سال صدم هجری عادت خارجیان و لباس مسیحیان شمرده میشد در اواخر قرن دوم هجری و اوایل قرن سوم شایع شد و حتی لباس اسلامی خالص بشمار میرفت و احادیث بسیاری ذکر میکردند که این قسم لباس پسندیده پیغمبر بوده است.

البته لازم بتذکر نیست که این قسم احادیث و امثال آن غالباً مجعول است زیرا در جمیع مسائلی که بین صوفیه و مخالفین آنها مخصوصاً فقهای محل اختلاف و گفته‌گو بوده هر دو طرف در اثبات مدعای خود بحديث متوسل شده و روایاتی را شاهد آورده‌اند و چنانکه بر اهل تتبع معلوم است در طی قرون این قدر روایات نقل شده و احادیث زیر و رو شده و صحیح و غلط بهم در آمیخته که حتی با موازین حدیث شناسی و نقد روایت باز تمیز درست از نادرست بر اهل فن هم دشوار است.

غالب بزرگان صوفیه زیر بار این تحقیق تاریخی نمیروند و راضی نمیشوند که کلمه «صوفی» و «متصوف» از لغات مستحدثه باشد حتی بعضی از آنها گفته‌اند که کلمه «صوفی» لفظ جاهلی است که قبل از ظهور اسلام هم طوایف عرب آن لغت را میدانسته‌اند در هر حال خواه لفظ صوفی و متصوف بعقیده ابن خلدون^۲ در اثنای قرن دوم پیدا شده باشد خواه این تعبیر در بین مسلمانهای قبل از قرن دوم هم دیده شود و خواه بعقیده صاحب‌المرع که نمیخواهد زیر این بار برود که کلمه «صوفیه» اسم مبتدعی باشد که صحابه و تابعین بآن واقف نبوده‌اند قدر مسلم این است که استعمال این لفظ در اواخر قرن دوم شروع شده و بعد شایع شده است.^۳

۱- در ادوار بعد این جبه سیاه بوده است و «دلق ازرق» و «دلق سیه» در اشعار فراوان وارد شده است.

۲- مقدمه ابن خلدون صفحه ۳۹۲ چاپ مصر (الفصل الحادی عشر فی علم التصوف).

۳- در کتاب «الفصول المهمة فی معرفة الائمة تألیف شیخ نورالدین علی بن محمد بن احمد المالکی الشهیر بابن الصباغ که در سنه هشتصد و پنجاه و پنج وفات کرده در فصل راجع بحضرت بقیه پاورقی در صفحه ۴۴

ابن تیمیه در رساله «صوفیه و فقراء» پس از رد اقوال مختلف میگوید: «قول معروف آن است که صوفی نسبت به «صوف» است و اول ظهور صوفیه در بصره بود و نیز اول کسی که دیر کوچکی برای صوفیه ساخت بعضی از پیروان عبدالواحد بن زید بودند و عبدالواحد از اصحاب حسن بصری است صوفیه بصره در زهد و عبادت و ترس از خدا مبالغه میکردند و در این جهت از مردم سایر شهرها ممتاز بودند این است که ضرب المثل شده میگفتند «فقه کوفی» و «عبادت بصره‌ئی».

اینهاست اقوال و عقائد مسلمین راجع باصل و اشتقاق کلمه «صوفی» و «متصوف». بعضی از مستشرقین اروپائی که تتبع کافی نداشته‌اند بواسطه شباهت صوتی که بین کلمه «صوفی» و لغت یونانی «سوفیا» هست و نیز شباهت بین دو لغت «تصوف» و «تئوسوفیا» قائل شده‌اند که کلمه صوفی و تصوف مأخوذ از دو لغت یونانی «سوفیا» و «تئوسوفیا» است ولی بطوریکه نیکلسن و ماسینیون تأیید کرده‌اند نولد که غلط بودن این فرض را ثابت کرده و اضافه بر دلائل متین دیگری که اقامه کرده نشان میدهد

رضا این روایت را بسند معتبر نقل کرده که چون حضرت رضا به نیشابور رسید جماعتی از صوفیه نزد حضرت آمدند و سؤالی از حضرت کردند که عین آن برای مزید فائده در اینجا نقل میشود: «و دخل علی علی بن موسی الرضا علیه السلام بنیشابور قوم من الصوفیة فقالوا ان امیر المؤمنین المأمون لما نظر فیما ولاه من الامور فرآکم اهل البیت اولی من قام بامر الناس ثم نظرفی اهل البیت فرآک اولی بالناس من کل واحد منهم فرآ هذا الامر الیک والامامة تحتاج الی من يأکل الخشن و یلبس الخشن و یركب الحمار و یعود المریض و یسمع الجنایز قال وکان الرضا متکئاً فاستوی جالساً ثم قال کان یوسف علیه السلام ابن یعقوب نبیاً فلبس اقبیة الدیبا ج المزورة بالذهب و القباطی المنسوجة بالذهب و جلس علی متکات آل فرعون و حکم و امر و نهی و انما یراد من الامام قسط و عدل اذا قال صدق و اذا حکم عدل و اذا وعد انجز ان الله لم یحرم ملبوساً ولا مطعماً و تلا قوله تعالی قل من حرم زینته الله التي اخرج لعباده والطیبات من الرزق». (فصول المهمه فی معرفة الائمة صفحه ۲۶۹ چاپ طهران) قشیری در رساله قشیریه میگوید: «و اشتهر هذا الاسم لهؤلاء الاکابر قبل المأتین من الهجرة» (رساله قشیریه صفحه ۷)

که سین یونانی (سیگما) همه جا در عربی «سین» ترجمه شده نه «صاد» و نیز در لغت آرامی کلمه‌ئی نیست که واسطه انتقال «سوفیا» به «صوفی» محسوب شود. حاصل آنکه نزدیکترین قولها بعقل و منطق و موازین لغت این است که «صوفی» کلمه‌ئی است عربی و مشتق از لغت «صوف» یعنی پشم و وجه تسمیه زهاد و مرتاضین قرون اول اسلام بصوفی آن است که لباس پشمینه خشنی میپوشیده‌اند. و نیز لغت «تصوف» مصدر باب تفعیل است که معنای آن پشمینه پوشیدن است همانطور که «تقمص» بمعنی پیراهن پوشیدن است.

لغت صوفی که در اول بمناسبت آنکه عادةً لباس زهاد صوف یعنی از پشم بوده پیدا شده بعدها مترادف با لغت «عارف» شده است اعم از اینکه آن عارف لباس پشمی بپوشد یا نپوشد بطوریکه در لغت عرب اصطلاح «لبس الصوف» بمعنی «عارف شدن»

۱- ابوریحان محمد بن احمد البیرونی در کتاب «تحقیق ما للهند من مقولة مقبولة فی العقل او مرذولة» نیز شرحی در این موضوع نوشته که ترجمه آن ملخصاً این است که قدماء یونانیان یعنی حکمای سبعة از قبیل سولن آتنی و ثالس ملطی قبل از تہذیب فلسفه مانند ہندیہا معتقد بودند کہ اشیاء شیئی واحدی هستند و میگفتند فضل انسان بر سنگ و جماد نیست مگر بواسطه نزدیکی بعلمت اولی در رتبت و بعضی از آنها عقیده داشتند کہ وجود حقیقی همان علت اولی است زیرا مستغنی بذات است و ماسوای او در وجود محتاجند بغير پس وجود آنها در حکم خیال است. حق همان واحد اول است فقط. در دنباله این شرح میگوید: «وهذا رأی السوفیة وهم الحكماء فان «سوف» بالیونانية «الحكمة» و بهاسمی الفیلسوف «پلاسوپا» ای محب الحکمة و لما ذهب فی الاسلام قوم الی قریب من رأیهم سموا باسمهم ولم يعرف اللقب بعضهم فنسبهم للتوکل الی الصفة وانهم اصحابها فی عصر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم صحف بعد ذلك فصیر من صوف التیوس وعدل ابو الفتح البستی عن ذلك احسن عدول فی قوله.

تنازع الناس فی الصوفی و اختلفوا
ولست انحل هذا الاسم غیر فتی
قدماً و ظنوه مشتقاً من الصوف
صافی فصوفی حتی لقب الصوفی

و كذلك ذهبوا الی ان الوجود شیئی واحد وان العلة الاولى تقرا یافیه بصور مختلفة وتحل قوتها فی ابعاضه باحوال متباينة توجب التباين مع الاتحاد وکان فیهم من یقول ان المنصرف بکلیته الی العلة الاولى متشبهاً بها علی غاية امكانه یتحد بها عند ترک الوسائط وخلق العلائق و العوائق وهذا آراء ینذهب الیها الصوفیة لتشابه الموضوع وکانوا یرون فی الانفس والارواح انها قائمة بذواتها قبل التجسد بالابدان معدودة مجندة تتعارف و تتناکر...» (صفحه ۱۶ چاپ لپیتریک از روی چاپ ساخائو)

و در زمره فقر و صوفیه در آمدن است مثل آنکه در فارسی هم اصطلاح «پشمینه پوش» عیناً بهمان معنی است و از مترادفات «صوفی» و «عارف» و «درویش» است.^۱

در بین صوفیه هم از عوام طائفه که بدون رعایت قواعد لغت یا تحقیق تاریخی باصرار میخواستند بقبولانند که «صوفی» مشتق از «صفا» یا «صفة» یا «صف» یا امثال آن است بگذریم جماعتی از بزرگان صوفیه از قبیل ابونصر سراج صاحب کتاب اللمع و نیز دسته‌ئی از بزرگان علمای غیر صوفی از قبیل ابن خلدون و ابن تیمیه و ابن الجوزی همه متفق اند بر اینکه دو کلمه «صوفی» و «تصوف» از لغت «صوف» مشتق شده است.

۱- برای مثال ابیات ذیل که در آن لغت «پشمینه پوش» وارد شده از دیوان خواجه حافظ انتخاب و ذیلاً نقل میشود.

برق عشق از خرقة پشمینه پوشی سوخت سوخت
جور شاه کامران گر بر گدائی رفت رفت

پشمینه پوش تند خواز عشق نشنیده است بو
از مستی اش رمزی بگو تا ترك هشیاری کند

سر مست در قبای زر افشان چو بگذری
يك بوسه نذر حافظ پشمینه پوش کن

شرمان باد ز پشمینه آلوده خویش
گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم

مفلسانیم و هوای می و مطرب داریم
آه اگر خرقة پشمین بگرو نستانند

منش با خرقة پشمین کجا اندر کمند آرم
ز ره موئی که مژگانش ره خنجر گذاران زد

حافظ این خرقة پشمینه بینداز که ما
از پی قافله با آتش آه آمده ایم

آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت
حافظ این خرقة پشمینه بینداز و برو

نمیترسی ز آه آتشینم تو دانی خرقة پشمینه داری

مرحله سوم

✓ تصوف در قرن سوم و چهارم

در قرن سوم هجری تصوف بمرحله رشد و کمال رسید و پختگی آن زیاد شد بطوریکه میتوان گفت که تصوف واقعی از قرن سوم هجری شروع شده است . البته محتاج بتوضیح نیست که در این قبیل موارد وقتی میگوئیم «قرن سوم» مقصود این نیست که روز اول سال دوست هجری مبداء مرحله سوم تصوف باشد بلکه حکم تقریبی است. در قرن دوم هم همین موضوع را باید در نظر داشت زیرا بطوریکه گفته شد تحولات فکری و سیر عقائد و آراء تابع قوانین عددی و احکام ریاضی نیست بلکه غالباً بطوری تدریجی و بدون ترتیب و دارای نوسانهای غیر منظم است که تقسیم بمراحل مختلفی است و اگر برای آسان کردن بحث نمیبود اصلاً تقسیم بمراحل مختلفی را که امر مصنوعی است میبایستی کنار گذاشت .

هر گاه بطریقه ریاضیون برای نشان دادن سیر صعودی و نشو و نماي تصوف بخواهیم منحنی ترسیم کنیم خط منحنی منظمی مطابق تعریف ریاضی بدست نخواهد آمد بلکه بر حسب تندی و کندی سیرو گاهی حرکت قهقرائی یا توقف و نوسانهای مختلف خط غیر منظمی خواهد بود که من باب مسامحه میتوان خط منحنی شمرد که سیر صعودی داشته و تقریباً باین قسم ممکن است تفسیر شود که در ابتدای امر مفهوم تصوف نزد صوفیان بسیار ساده بوده و از حدود قرآن و حدیث و تشبیه به پیغمبر و اولیای دین و زهد و تعبد و مقدم شمردن آخرت بر دنیا خارج نمیشده بتدریج این نظر شدت یافته بدرجه مبالغه و افراط رسیده بعد بمرور ایام مایه های ذوقی پیدا شده دامنه تصوف وسعت یافته و صوفیان از منابع مختلف چیزهایی التقاط کرده بآن افزوده اند بتدریج مفهوم تصوف تغییر یافته و در هر زمانی تعریف آن عوض شده و هر مرشدی و پیشوایی بنحو خاصی از آن تعبیر کرده حتی يك مرشد در مراحل مختلف سیر و سلوک خود

مفاهیم گوناگون از تصوف داشته و باشکال مختلف از تصوف تعبیر و تعریف کرده است. برای اینکه میزان بدست آوریم که تصوف قرن دوم چه تحولاتی یافته و چگونه بکمال عهد سوم رسیده کافی است که جنید را با خال و مرشد خود سری سقطی و سری سقطی را با معلم و مرشدش معروف کرخی مقایسه کنیم این سه نفر از بزرگان مشایخ صوفیه و مورد قبول عامه‌اند و پشت سرهم مرید و مرشد بوده‌اند یعنی جنید^۱ مرید سری سقطی^۲ بوده و او مرید معروف کرخی^۳.

معروف کرخی که پدر و مادرش ترسا بوده و بعد اسلام آورده‌اند مردی است زاهد و متعبد خیر و حلیم تارك دنیا با اتكال با اعمال و رسوم شرع و زهدش بدرجه‌ئی است که می‌خواهد تنها پیراهنی که دارد بصدقه بدهند تا همانطور که برهنه بدنیا آمده برهنه از دنیا برود و رفتار او با مردم چنان بوده که عطار می‌گوید: « پس چون وفات کرد از غایت خلق و تواضع او بود که همه ادیان در وی دعوی کردند جهودان و ترسایان و مؤمنان هر يك گروه گفتند که وی از ما است » و وقتی برای اینکه دل سقائی را که می‌گفت « رحم الله من شرب » بدست آورد روزه خود را بشکست.

سری سقطی که مرید او است با او فرقهائی دارد اضافه بر زهد بسیار و ریاضت و ترس بسیار از خدا شفقت بخلق و ایشار را برای نجات مهم می‌شمرد، از حقایق و توحید سخن می‌گوید: صحبت از عشق و محبت می‌کند، حسنات الابرار سئئات المقربین تعلیم می‌دهد و بعضی حرفهای تازه بزبان می‌آورد از جمله می‌گوید:

فردا اُمتان را بانبیا خوانند ولیکن دوستان را بخدای باز خوانند.

« شوق برترین مقام عارف است ».

« در بعضی کتب منزل نوشته است که خداوند فرمود که ای بنده من چون

ذکر من بر تو غالب شود من عاشق تو شوم و عشق اینجا بمعنی محبت بود ».

۱- وفات او بضبط جامی در نفحات الانس در سنه ۲۹۷ واقع شده.

۲- متوفی در ۲۵۳ . ۳- متوفی در ۲۰۰.

«عارف آفتاب صفت است که بر همه عالم بتابد و زمین شکل است که بار همه موجودات بکشد و آب نهاد است که زندگانی دلهای همه بدو بود و آتش رنگ است که عالم بدو روشن گردد» .

«زبان تو ترجمان دل تو است و روی تو آئینه دل تو است بر روی تو پیدا شود آنچه در دل پنهان داری» .

«دلهای سه قسم است دلی است مثل کوه که آنرا هیچ از جای نتواند جنبانید و دلی است مثل درخت بیخ او ثابت اما باد گاه گاه حرکتی میدهد و دلی است مثل پری که با باد میرود و بهر سوی میگردد» .

«مقدار هر مردی در فهم خویش بر مقدار نزدیکی دل او بود بخدای» .
«الهی عظمت تو مرا باز برید از مناجات تو و شناخت من بتو مرا انس داد باتو» .
بیاطن معنی شریعت بیشتر اهمیت میدهد و میگوید :

«اگر نه آنستی که تو فرمودهای که مرا یاد کن بزبان و گرنه یاد نکردمی یعنی تو در زبان نگنجی و زبانی که بلهو آلوده است بد کر تو چگونه گشاده گردانم» .
اما جنید بغدادی که بلقب «سید الطایفه» و «لسان القوم» ملقب است و «سلطان المحققین» و «عبدالمشایخ» خوانده شده است مظهر کمال تصوف معتدلانه است و چون در گفتار او غور شود می بینیم که تصوف با او وارد هر حلقه تازه‌ئی شده است صوفیان این دوره دست از ریاضت بحد افراط و میراندن جسد و فخر بفقر برداشته فحوای کلام آنها این است که رضایت مرحله اول سفر طولانی است و بمنزله مقدمه و ورزشی است برای حیات روحانی مهم‌تری .

«جنید میگوید پس از چهل سال ریاضت و طاعت «مرا گمان افتاد که بمقصد رسیدم در ساعت هاتفی آواز داد که یا جنید گاه آن آمد که ز نار گوشه‌تو بتو نمایم چون این بشنیدم گفتم خداوند! جنید را چه گناه ندا آمد که گناهی بیش از این میخواهی که تو هستی جنید آه کرد و سر در کشید و گفت :

من لم یکن للوصال اهلا فکل احسانه ذنوب:

از جمله‌های ذیل که از جنید برای ما باقی مانده می‌توان فهمید که فرق تهو و فکری و پخته‌گی او با سلافتش تا چه اندازه است و بعلاوه چه قسم تحول و چه سنخ گفتاری بوده که جنید مورد اعتراض فقها و اهل ظاهر واقع شده و مکرر بکفر و زندقه منسوب می‌شود^۱.

«سی سال بر در دل نشستم بی‌اسبانی و دل را نگاه داشتم تاده سال دل من مرا نگاه داشت اکنون بیست سال است که نه من از دل خبر دارم و نه از من دل خبر دارد»
«روزگار چنان گذاشتم که اهل آسمان و زمین بر من گریستند باز چنان شدم که بر غیبت ایشان می‌گریستم اکنون چنان شدم که من نه از ایشان خبر دارم و نه از خود».

«خدای تعالی سی سال بزبان جنید با جنید سخن گفت و جنید در میان نه و خلق را خبر نه».

«بیست سال بر حواشی آن علم سخن گفتم اما آنچه غوامض آن بود نگفتم که زبانها را از گفتن منع کرده‌اند و دل را از ادراک محروم گردانیده».

«خوف مرا منقبض می‌گرداند و رجا مرا منبسط می‌کند پس هر گاه که منقبض شوم بخوف آنجا فناء من بود و هر گاه که منبسط شوم برجا مرا بمن بازدهند».

«اگر فردا مرا خدای گوید که مرا ببین نه بینم گویم چشم در دوستی غیر بود و بیگانه و غیرت غیرت مرا از دیدار باز میدارد که در دنیا بیواسطه چشم میدیدم».

«تا بدانستم که ان الکلام لفی القواد سی سال نماز قضا کردم».

«یک روز اصحاب را گفت اگر دانی که نمازی بیرون فریضه دور کعت فاضلتر از نشستن با شما بودی هر گز با شما نشستمی».

«نقل است که جنید پیوسته روزه داشتی چون یاران در آمدندی بایشان روزه گشادی و گفتی فضل مساعدت بابرادران کم از فضل روزه نبود» .

«نقل است که جنید جامه برسم علما پوشیدی اصحاب گفتند ای پیر طریقت چه باشد اگر برای خاطر اصحاب مرقع درپوشی گفت اگر بدانمی که بمرقع کاری برآمدی از آهن و آتش لباسی سازمی و درپوشمی و لکن بهر ساعت در باطن مانده امیکنند که ایس الاعتبار بالخرقة انما الاعتبار بالخرقة» .

و نیز از این قبیل سخنان فراوان از او حکایت شده است که از مجموع آن برمیآید که جنید طاعت و عمل را علت تامه نجات نمیداند و از افراط در زهد و میراندن بدن اعراض میکند و لباس و صورت ظاهر اهمیت نمیدهد که برای مزید فائده سخنان ذیل را نیز از او نقل میکنیم :

«طاعت علت نیست بر آنچه درازل رفته است و لیکن بشارت میدهد بر آنکه درازل کار که رفته است در حق طاعت کننده نیکو رفته است» .

«مرد بسیرت مرد آید نه بصورت» .

«يك روز دلم گم شده بود گفتم الهی دل من بازده ندائی شنیدم که یا جنید ما دل بدان ربوده ایم تا باما بمانی تو باز میخواهی که باغیر ما بمانی» .

«نقل است که جنید چون در توحید سخن گفتی هر بار بعبارتی دیگر آغاز کردی که کس را فهم بدان نرسیدی روزی شبلی در مجلس جنید گفت الله جنید گفت اگر خدای غایب است ذکر غایب غیبت است و غیبت حرام است و اگر حاضر است در مشاهده حاضر نام او بردن ترك حرمت است» .

«نقل است که در بغداد دزدی را آویخته بودند جنید برفت و پای او بوسه داد از او سؤال کردند گفت هزار رحمت بروی باد که در کار خود مرد بوده است و چنان این کار را بکمال رسانیده است که سر در سر آن کار کرده است» .

« این سینه تو حرم خاص خدای است تا توانی هیچ نامحرم را در حرم خاص راه ندهی. »
 « دل دوستان خدای سرّ خدای است و خدای سرّ خود در دلی ننهد که در
 وی دوستی دنیا بود. »

« روزی سخن میگفت یکی برخاست و گفت در سخن تو نمیرسم گفت طاعت
 هفتاد ساله زیر پای نه گفت نهادم و نمی‌رسم گفت سر زیر پای آر اگر نرسی جرم
 از من دان. »

« خنك آنكس که او را در همه عمر يك ساعت حضور بوده است. »
 « هر گاه که برادران و یاران حاضر شوند نافله بیفتد. »
 بعضی از گفته‌های جنید از مسئله « وحدت وجود » حکایت میکنند که برای
 نمونه چند فقره از آن گفته‌ها در این جا نقل میشود :

« نقل است که شبی بامریدی در راه میرفت سگی بانگ کرد جنید گفت لبیک
 لبیک مرید گفت این چه حال است گفت قوّه و دمدمه سگ از قهر حق تعالی دیدم و
 آواز از قدرت حق تعالی شنیدم و سگ را در میان ندیدم لاجرم لبیک جواب دادم. »
 « تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمیراند و بخود زنده کند. »

« هر که گوید الله بی‌مشاهده این کس دروغ زن است. »
 « معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو گفتند زیادت کن گفت عارف
 و معروف اوست. »

« و تا تو خدای و بنده میگوئی شرك می‌نشیند بلکه عارف و معروف یکی
 است چنانکه گفته‌اند در حقیقت اوست اینجا خدای و بنده کجا است یعنی همه
 خدای است. »

« محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من. »

« اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که نزدیک عام کفر نماید اگر عام آنرا بشنوند ایشان را تکفیر کنند » .

« معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد که عارف است مکور است » .

« غایت توحید انکار توحید است یعنی هر توحید که بدانی انکار کنی که این

نه توحید است » .

« باز پرسیدند از توحید گفت یقین است گفتند چگونه گفت آنکه بشناسی که

حرکات و سکونات خلق فعل خدای است که کسی را با او شرکت نیست چون این

بجای آوردی شرط توحید بجای آوردی » .

از مقایسه این گفته‌ها با سخنان اسلاف جنید بخوبی می‌بینیم که تحول فکری

بسیار مهمی در بین آنها پیدا شده و افکار تازه‌ئی و اصطلاحات و تعبیرات مخصوصی

بوجود آمده است از قبیل عدم اعتنای بمرقع و صورت ظاهر درویشی و پشمینه‌پوشی

و عقیده بآنکه زهد و ترك دنیا و عبادت منظور نهائی و غایت مطلوب نیست بلکه مقدمه

است برای منظور عالی‌تری و عدم اعتماد بر طاعت که گاهی خود آن طاعت ممکن است

حجاب راه شود و نیز اهمیت بسیار بعشق و محبت و دل و بیخودی و دل‌باختگی دادن و

یکی دانستن عارف و معروف و همه چیز را مظهر حق دیدن » .

سایر بزرگان صوفیه این عهد هم از قبیل ذوالنون مصری^۱ و بایزید بسطامی^۲

و حسین بن منصور حلاج^۳ و ابوبکر شبلی^۴ اگر چه هر يك با زبان مخصوصی افکار

صوفیان را بیان می‌کنند ولی همه آنها کم یا بیش متمایل بعقیده وحدت وجود اند و جز

خدا چیزی نمی‌بینند .

۱- متوفی در سال ۲۴۵ (نفحات الانس) .

۲- متوفی در سال ۲۶۱ (نفحات الانس) .

۳- حسین بن منصور حلاج بیضاوی که در سنه ۳۰۹ در بغداد کشته شد (نفحات الانس) .

۴- متوفی در سال ۳۳۴ (نفحات الانس) .

این تغییر در افکار و گفتار و رفتار صوفیان نظر مردم را جلب نموده مخصوصاً طبقه فقها این سخنان را برای جامعه مسلمین خطرناک می‌شمرند و صوفیه را ببدعت گذاری و گاهی الحاد و کفر متهم می‌سازند^۱.

البته نتیجه این فشارها این است که بزرگان صوفیه بیش از پیش بقرآن و حدیث و تفسیر و ادله عقلیه و امثال آن متشبث میشوند و با همه مخالفتی که مبانی و اصول تصوف با تألیف و تصنیف کتاب دارد و برگفته ابوسعید ابوالخیر قدم اول تصوف پاره کردن دفتر و فراموش کردن علم است این طایفه هم بحکم ضرورت دست بکار تألیف و تصنیف میزنند و با سلاح کتاب بدفاع از خود برمی‌خیزند که بموقع خود شرح خواهیم داد.

ذوالنون مصری که بقول جامی رئیس و سر صوفیان محسوب است اول کسی است که برای فرار از اعتراض معترضین رموز صوفیانه بکار برده است ولی ذوالنون از صوفیان معتدل است و در کلمات خود از معرفت الهی بیشتر صحبت میکند تا از اتحاد و وصول. خواجه عبدالله انصاری راجع بذوالنون میگوید: «و پیش از وی مشایخ بودند ولیکن وی پیشین کسی بود که اشارت با عبارت آورد و از این طریق سخن گفت و چون جنید پدید آمد در طبقه دیگر این علم را ترتیب نهاد و بسط کرد و کتب ساخت و چون شبلی پدید آمد این علم را با سر منبر برد و آشکارا کرد جنید گفت ما این علم را در سردابها و خانهها می‌گفتم پنهان شبلی آمد و آنرا بر سر منبر برد و بر خلق آشکارا کرد ذوالنون گفت سه سفر کردم و سه علم آوردم در سفر اول علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام پذیرفت و در سفر دوم علمی آوردم که خاص پذیرفت و عام نپذیرفت و در سفر سوم علمی آوردم که نه خاص پذیرفت و نه عام فبقیت شریداً طریداً وحیداً اول علم

۱- حتی جنید بغدادی با آنکه از صوفیان معتدل بوده و طریق او طریق «صحو» بوده است باز مورد تکفیر واقع شده است چنانکه شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال او میگوید: «و او را مصانیف عالی است در اشارات و حقایق و معانی و اول کسی که علم اشارت منتشر کرد او بود و با چنین روزگار بارها دشمنان و حاسدان بکفر و زندقه او گواهی دادند».

توبه بود که آن را خاص^۱ و عام قبول کنند و دوم علم توکل^۲ و معاملات و محبت بود که خاص^۳ قبول کند نه عام و سوم علم حقیقت بود که نه بطاقت علم و عقل خلق بود در نیافتند ویرا مهجور کردند و بروی بانکار برخاستند تا آنگاه که از دنیا برفت در سنه خمس و اربعین و مائین^۱.

ذوالنون اهل کیمیا و فلسفه بوده و بطوریکه گفته خواهد شد از فلسفه نوافلاطونی اقتباس بسیار کرده و با تصوف آمیخته است بایزید بسطامی از ذوالنون مصری و جنید بغدادی تندرست و باتهور^۲ فکری مخصوصی افکار وحدت وجود را بیان نموده تا آنجا که « **لیس فی جبتی سوی الله** » میگوید و مؤسس فرقه مخصوصی در تصوف^۳ میشود که طریقه « سکر » نامیده میشود در حالیکه دسته معتدل مثل جنید و امثال او از اصحاب طریقه « صحو » محسوبند.

حسین بن منصور حلاج در طریقه وحدت وجود راه افراط می پیماید و آشکارا « انا الحق » میسراید و بالاخره بجرم هویدا کردن اسرار بر سر این دعوی جان میبازد حسین بن منصور حلاج بشکل منظم و مرتبی از اتحاد خدا و انسان سخن میراند و سخنان او است که بعدها مدار صحبت ابن العربی و غیره شد.

حاصل آنکه تصوف واقعی بدست مردمان این عهد تأسیس شد و اساس محکمی پیدا کرد البته در طول زمان تغییرات دیگری یافت که بیشتر آن راجع بتعبیرات و اصطلاحات و رسوم و ظواهر و چگونگی مقامات سیروسلوک و امثال آن است.

جنبه فلسفی تصوف بدست جماعتی از قبیل غزالی و ابن العربی و سهروردی انجام یافت. توفیق بین شرع و تصوف و دستورهای سیروسلوک و تعیین مقاماتی که سالک باید به پیماید و قوانین و اصول آن بارعایت اصول شرع و استناد بقرآن و حدیث بهمت مردمی از قبیل قشیری و ابونصر سراج و هجویری و غزالی صورت پذیرفت که در فصول آینده این کتاب گفته خواهد شد.

فعلاً نکته‌ئی که در ضمن صحبت از خصوصیات تصوّف قرن سوم تذکرش لازم است این است که سه صفت اساسی مخصوص تصوّف قرن سوم را که مرحله پختگی و کمال آن محسوب است از تصوّف قرن دوم متمایز می‌سازد :

اول آنکه در این عهد تصوّف بتفکرو تدبّر و امعان نظر بیشتر اهمیت می‌دهد تا بر ریاضات شاقه باین معنی که زندگی سخت و پرمشقتی را که صوفیان عهد دوم از قبیل ابراهیم ادهم و رابعه عدویه و امثال آنها اساس نجات میدانستند صوفیان این دوره از قبیل جنید و پیروانش کنار می‌گذارند یا لااقل کمتر مهم می‌شمرند با اضافه زهد و ترک دنیا و طاعت و عبادت وسیله است نه غایت و مقدمه وصول بمنظور عالیتری است نه مطلوب و مقصود نهائی چنانکه جنید بلباس علما در می‌آید و بگفته عطار در تذکرة الاولیا^۱ ابوبکر شبلی^۲ و ابو حفص حداد^۳ با تجمل و تکلف از یکدیگر پذیرائی نمیکنند .

با یزید بادامه ریاضت و زهد قائل نیست و معتقد است که سالک باید از دنیا و آخرت و خود بگذرد و باصل موضوع و منظور پیردازد و ابوسعید خراسانی^۴ میگوید: « جوع طعام مرتاضین و تفکر خوراك عرفا است » .

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۳۲۸ و ج ۲ صفحه ۱۰ - ۲- متوفی در سال ۳۳۴ (ابن خلکان و جامی در نفحات الانس) .

۳- باختلاف روایات متوفی در سال ۲۵۲ یا ۲۶۴ یا ۲۶۵ یا ۲۷۰ . شاید حکایت ملاقاتی که مابین ابوحفص حداد و شبلی نوشته‌اند راجع بملاقات این اخیر با جنید (متوفی در سال ۲۹۷) باشد چه شبلی مدتها یعنی قریب دوئلت قرن بعد از ابوحفص میزیسته . اشاره‌ای بملاقات ابوحفص حداد و جنید در سمعانی هست . معتزله ابوحفص حداد را از شیوخ شیعه امامیه می‌شمرده و بزندقه متهم میداشته‌اند اما امامیه از پذیرفتن حداد در عداد شیوخ و متکلمین خود ابا می‌کرده و از انتساب او بخود تبری می‌جسته‌اند (برای شرح حال و آراء او رجوع شود بکتاب الانتصار ابوالحسین خیاط صفحات ۹۷ و ۱۵۰ و ۱۵۲ و شافعی سید مرتضی صفحه ۱۳ و رجال کشی و انساب سمعانی صفحه ۱۵۸ و خاندان نوبختی صفحه ۸۳) . سمعانی از يك حداد صوفی نیشابوری دیگری نیز صحبت میدارد که در رجب ۳۳۶ فوت کرده ولی نام او حسن بن یعقوب بن یوسف است در صورتیکه نام ابوحفص حداد نیشابوری بقول مشهور « عمرو بن سلمه » است .

۴- متوفی در سال ۲۸۶ » .

خلاصه آنکه در این دوره جنبه نظری تصوف اهمیت یافته جنبه عملی را تحت الشعاع خود قرار میدهد.

دوم آنکه شیوع افکار وحدت وجودی چنین نتیجه داده بود که صوفیه «اتصال بخدا» را تنها منظور و مقصود صوفی میدانستند و از این منظور عالی که گذشت دیگر بهیچ چیز اهمیت نمیدادند.

این افکار و آراء نظراً و عملاً نزد فقها و متشرعین پسندیده نبود و خطرناک شمرده میشد باین معنی که اضافه بر آنکه اعتقاد بوحدت وجود بعقیده اهل ظاهر مخالف با توحید اسلام شمرده میشد بعضی از صوفیان وقعی با احکام شرع نمی نهادند و باین جهت نیز دائماً از طرف فقها ملامت میشدند حتی بعضی از بزرگان خود صوفیه از قبیل قشیری و هجویری این دسته لایبالی را سرزنش کرده اند.

جماعتی از بزرگان صوفیه کوشیده اند که تصوف و اسلام یعنی شریعت و طریقت را بایکدیگر وفق دهند و بین آن دو موافقتی برقرار نمایند مثلاً اصحاب صحوی و پیوسته بدفاع از اصحاب سکر برخاسته و کلمات آنها را تفسیر و توجیه کرده اند و معاذیری برای آن سخنان تراشیده اند و بوجهی از وجوه گفتارهای زننده آنها را موافق شرع جلوه داده اند.

البته این نکته را باید دانست که همه صوفیان این عهد در همه این عقائد بایکدیگر شریک نبوده اند و این که میگوئیم تصوف در این عهد بکمال رسید مقصود این نیست که طرق صوفیانه عهد دوم یکباره از میان رفته باشد بلکه واقع این است که در همان حال که دسته‌ئی با نهایت حرارت و شور پیرو تصوف پخته و کامل العیار این عصر بودند دسته‌های دیگر هم از حیث سیر و سلوک و طرز فکر و سنخ گفتار و رفتار کمال مشابعت را بصوفیان قرن دوم داشتند حتی بعضی از آنها زهاد و مرتاضین معتدل صدر اسلام را بخاطر میآوردند در هر ناحیه‌ئی یک قسم تصوف بیشتر رشد و نمو داشته است مثلاً صوفیان خراسان نوعاً افراطی و دارای وسعت نظر و از پیروان محکم عقیده وحدت وجود

و غالباً از اصحاب سکر بوده‌اند و حریت فکری و آزاد منشی آنها بمراتب بیشتر از صوفیان عراق و سایر نقاط بوده است .

اضافه بر این نکته قابل ذکر این است که تصوف در هر کسی رنگ مخصوصی داشته یعنی در عین آنکه هر فرقه‌ئی از صوفیه اصول مشترکی داشته‌اند باز شخصیت افراد محفوظ بوده و هر کسی طرز فکر و فهم و سلیقه‌ئی مخصوص بخود داشته‌است چنانکه این مسئله امروز هم در بین عرفا مشاهده میشود و اصولاً در جمیع مسائل نظری و عقیده‌ئی این حکم صدق میکند .

سوم آنکه صوفیه در این عهد بشکل حزب و فرقه خاصی درآمدند یعنی خصوصیات حزبی و مقررات و رسوم و آداب فرقه‌ئی پیدا کردند و هر حزبی تحت راهنمایی و سرپرستی شیخ و مرشد و پیری درآمد و شیخ یا مرشد و پیر کاملاً بر مریدان مسلط بود و اعمال آنها را تحت مراقبت داشت و هر فردی را وادار میکرد که از او امر مرشد پیروی کند و نظامات را رعایت نماید .

احزاب و فرق مختلف صوفیه در سیر و سلوک راههای مختلفی داشتند و با آنکه منظور همه صوفیان يك چیز بود هر فرقه‌ئی راهی را نزدیکترین طرق وصول بمقصد فرض میکرد و در آن طریق سالک بود چنانکه امروز هم با اشتراك منظور صوفیه همین فرقها دیده میشود و چنانکه گفته خواهد شد پیدا شدن خاتقاه نتیجه همین شکل خاص پیدا کردن فرق مختلفه صوفیه است^۱ .

۱ - اینک نام بعضی از پیشوایان و معاریف صوفیه که از اواسط قرن دوم هجری تا آخر قرن سوم میزیسته‌اند با تاریخ وفات هر يك از آنها بعد از نامشان ذیلاً نقل میشود و هر که شرح حال و اقوال آنها را بنفصیل بخواند رجوع کند بکتاب معتبره صوفیه از قبیل امع و کشف المحجوب و رساله قشیریه و احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی و عوارف المعارف و تذکره الاولیاء و نفحات الانس یا بکتاب تواریخ و تراجم احوال از قبیل و فیات ابن خلکان و حلیه الاولیاء ابونعیم و صفوة الصفوة ابن الجوزی و امثال آنها تا بترجمه حال و چگونگی اقوال و آراء آنها آگاه شود.

منابع غیر اسلامی تصوف

بطوریکه گفته شد از اواخر قرن دوم هجری و مخصوصاً در قسمت اول قرن سوم افکار تازه‌ئی از قبیل عشق و محبت و عرفان و معرفت و فنا و بقا و امثال آن وارد تصوف شد که با اصول و افکار قدیم یعنی زهد و تعبد و طلب نجات اخروی و غیره متوازیاً پیش می‌رفت .

تاریخ وفات عرفائی که ذیلاً نام آنها ذکر میشود مطابق است با ضبط نفحات الانس مکرر در مواردیکه تصریح شده که از مأخذ دیگری نقل شده است .

۱۳۵	(وفیات الاعیان ابن خلکان و بقولی وفات او را بسال ۱۸۵ نوشته‌اند)	رابعه عدویه
۲۴۵	ذوالنون مصری	ابو هاشم صوفی
۲۴۵	ابو تراب نخشبی	سفیان ثوری
۲۵۳	سری سقطی	ابراهیم بن ادهم
۲۵۵	زکریا بن یحیی هروی	داود طائی
۲۵۸	یحیی بن معاذ رازی	شقیق بلخی
۲۶۱	بایزید بسطامی	فضیل بن عیاض
۲۶۴	ابو حفص حداد	معروف کرخی
۲۶۵	ابو اسحق نیشابوری	ابو سلیمان دارانی
۲۷۰	شاه بن شجاع کرمانی (۲۷۰ بعد از ۲۷۰)	فتح بن علی الموصلی
	و بعضی نوشته‌اند قبل از ۳۰۰)	بشر بن حارث حافی
۲۷۱	حمدون قصار	احمد بن الحواری
۲۷۳	فتح بن شخرف مروزی	حاتم بن عنوان اصم
۲۸۰	علی بن سهل اصفهانی	ابو حامد بلخی
۲۸۳	سهل بن عبدالله تستری	ابو العباس حمزة بن محمد هروی
۲۸۶	ابو سعید خراز	محاسبی
۲۸۸	عباس بن حمزه نیشابوری	

با پیدا شدن افکار جدید رموز و تعبیرات اسرار آمیز خاصی نیز بمیان آمد
و مخصوصاً توصیه میشد که اسرار حق باید از نامحرم مکتوم بماند و هر که با سرار الهی
آشنا شد باید مهر خاموشی بر دهان زند و لب از افشا بر بندد. شیخ عطار میگوید که
بزرگی گفت آن شب که حسین بن منصور حلاج را بردار کرده بودند تا روز زیر آن
دار بودم و نماز میکردم چون روز شد هاتفی آواز داد: «او را اطلاعی دادیم بر سرّی
از اسرار خود پس کسی که سرّ ملوک فاش کند سزای او این است»^۱ و نیز از قول
شبلی نقل میکند که او گفته که آن شب بسر گور او شدم و تا بامداد نماز کردم سحرگاه
مناجات کردم خواب بر من غلبه کرد «بخواب دیدم که قیامت است و از حق فرمان
آمدی که این از آن کردم که سرّ ما با غیر گفت»^۲.

وقتی حسین منصور حلاج نزد جنید رفت و از صحو و سکر سخن راند جنید
او را ملامت کرد و باعتدال دعوت نموده گفت: «ومن ای پسر منصور در کلام تو فضولی
بسیار می بینم و عبارات بی معنی»^۳.

ابو حمزه بغدادی	۲۸۹	جنید بغدادی ۲۹۷ (یا ۲۹۸ و ۲۹۹)
ابو حمزه خراسانی	۲۹۰	ابو عثمان حیری ۲۹۸
ابراهیم خواص	۲۹۱	ابو العباس بن مسروق طوسی ۲۹۹
ابو الحسین نوری	۲۹۵	ابو عبدالله مغربی ۲۹۹
عمرو بن عثمان مکی صوفی	۲۹۶	ممشاد دینوری ۲۹۹

سمنون محب (بعد از جنید وفات یافته رجوع شود بجزء ثانی صفوة الصفوة)

رویم بن احمد ۳۰۳ (جزء ثانی صفوة الصفوة چاپ هند صفحه ۲۵۰)

یوسف بن حسین رازی ۳۰۳ (یا ۳۰۴)

حسین بن منصور حلاج ۳۰۹ (وفیات الاعیان ابن خلکان)

ابو نصر سراج که در سنه ۳۷۸ وفات کرده در کتاب اللمع تقریباً دوست نفر صوفی که
از بزرگان شمرده میشده اند تا زمان خود نام برده است.

۱- حافظ میفرماید:

«گفت آن بارکز او گشت سردار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد»

۲- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۲۶ ۳- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۲

حاصل آنکه سالخورده‌گان صوفیه و مردم با حزم و تجربه آنها بسایرین تعلیم میدادند که از افشای اسرار خود داری کنند^۱ و اگر اظهار و افشا ضروری باشد باید بر موز و اصطلاحات مخصوص متوسل شوند و البته واضح است که این احتیاطها ناشی از آن است که تصوف رنگ دیگری گرفته و از زهد ساده عهدهای اول خارج شده بافکار و آراء تازه‌ئی آغشته گشته چندانکه مورد اعتراض و حمله فقها و علما واقع شده است زیرا همه این آراء و افکار تازه بالاخره بر اساس وحدت وجود قرار میگیرد. عقیده بوحدت وجود که مدار عقائد صوفیه این دوره است مزاحم مفهوم فقها و متشرعین است از خدا زیرا مفهوم فقها و متشرعین از خدای اسلام تقریباً باین عبارت ممکن است تعبیر شود که «خالقی است خارج از خلق و هستی‌ای است غیر ممازج با اشیاء» در حالیکه مفهوم صوفیه قرن سوم از خدا باین عبارت ممکن است درآید که «خدا» هستی «حقیقی» یعنی وجود واحد حقیقی ساری در همه اشیاء است که هستی مطلق است «بود» مطلق او است و مابقی همه «نمود»^۲.

۱- حفظ سرّ در ادوار بعد از اصول مهمه تصوف شمرده میشده و همه متفق بوده‌اند بر اینکه اسرار الهی و غوامض باید از نامحرمان و مبتدیان مخفی بماند مولانا جلال الدین رومی در مجلد پنجم مثنوی در بیان «توبه نصوح» میگوید:

لب خموش و دل پر از آوازاها
رازها دانسته و پوشیده‌اند
مهر کردند و دهانش دوختند
هر که را اسرار حق آموختند

و همچنین در مجلد اول مثنوی در حکایت عاشق شدن پادشاه بر کنیزك میگوید:

زود گردد با مراد خویش جفت
سرّ آن سر سبزی بستان شود

و نیز در مقدمه مجلد سوم مثنوی میفرماید:

تا نگوئی سرّ سلطان را بکس
کوش آن کس نوشد اسرار جلال
تا نریزی قند را پیش مگس
کوچو سوسن ده زبان افتاد لال

۲- شیخ محمود شبستری از عرفای بزرگ اوایل قرن هشتم در گلشن راز میگوید:

«عدم آئینه هستی است مطلق
کز او پیدا است عکس تابش حق

بسیاری از مسلمین و فقها این عقیده را مخالف توحید اسلام شمرده بدعت حتی کفر دانستند و کار بجائی کشید که بعضی از صوفیان پرشور و جسور که نمیتوانستند خاموش بنشینند و بدون رعایت احتیاط و توسل بر موز و تعبیرات مبهم با صراحت لهجه بابر از عقیده پرداختند جان بر سر آن باختند.

بعضی از محققین اعم از شرقی یا غربی مخصوصاً آنهایی که بحد کافی تعمق و تتبع و پیختگی نداشته‌اند همین که عقیده بوحث و وجود و برخی دیگر از عقائد صوفیه را با صورت ظاهر عقائد اسلامی مخالف یافته‌اند بطور قطع حکم کرده‌اند که آن عقائد از منابع غیر اسلامی وارد تصوف شده است و هر يك تصوف را بمنبع و منشأ مخصوصی منسوب داشته و همان منبع را یگانه سرچشمه فرض کرده‌اند مثلاً جماعتی تصوف را عکس العمل فکر ایرانی مغلوب در مقابل مذهب سامی فاتح دانسته‌اند و از این اشکال صرف نظر کرده‌اند که بعضی از پیشروان تصوف از بومیان سوریه و مصر و از نژاد خالص عرب بوده که هیچ مناسبتی با افکار آریائی و نژاد ایرانی نداشته‌اند.

عدم چون گشت هستی را مقابل	در او عکسی شد اندر حال حاصل
شد آن وحدت از این کثرت پدیدار	یکی را چون شمردی گشت بسیار
عدد گر چه یکی دارد بدایت	و لیکن نبودش هرگز نهایت
عدم در ذات خود چون بود صافی	وز او با ظاهر آمد گنج مخفی
حدیث کنت کنزاً را فرو خوان	که تا پیدا بینی گنج پنهان
عدم آئینه عالم عکس و انسان	چو چشم عکس دروی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده‌است	بدیده دیده را دیده که دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی	از این پاکیزه تر نبود بیانی
چو نیکو بنگری در اصل این کار	هم او بیننده هم دیده‌است و دیدار

شیخ فریدالدین عطار در اسرارنامه میگوید (چاپ طهران صفحه ۷)

توئی معنی و بیرون تو اسم است	توئی گنج و همه عالم طلسم است
زهی فرّ حضور نور آن ذات	که بر هر ذره میتابد ز ذرات
ترا بر ذره ذره راه بینم	دو عالم نمّ وجه الله بینم

جماعتی منشأ تصوف اسلامی را تعلیمات بودائی شمرده‌اند غافل از آنکه تأثیر هندی در تمدن اسلام متعلق بدوره‌های بعد تر است و همچنین فلسفه نو افلاطونی و حکمت عرفا و اشراقیون قبل از اسلام را تنها سرچشمه تصوف شمردن هر يك باشکالی برمیخورد البته خود صوفیان میگویند مأخذ تصوف قرآن و حدیث است و بس و برای آنهاییکه در تاریخ تصوف سیر کرده‌اند روشن است که مشایخ صوفیه تاچه اندازه این پیش بینی را کرده و چگونه تکیه گاه جمیع عقائد خود را قرآن و حدیث قرار داده‌اند و هر جا هم که ظاهر قرآن بالاستناد جستن موافق نبوده بتأویل متوسل شده‌اند و نه فقط مفاهیم خود را از قرآن معنای واقعی قرآن دانسته‌اند بلکه معتقد بوده‌اند که اسلام حقیقی واقعی عبارت از تصوف است و بس . بطوریکه قبلاً اشاره شد قرآن خود اگر کاملاً با تصوف مناسب نباشد لا اقل زمینه را مناسب کرده است و لهجه زاهدانه بعضی آیات مخصوصاً آیات مکی با کمال وضوح و صراحت در حکم اساس تعلیمات محسوب است و همچنین بسیاری از آیات مدنی مؤید این معنی است یعنی در همان موقعیکه غالب عربها در انتظار غنائم بشور آمده بودند باز قرآن میفرماید که منظور از غزوات تنها فوائد مادی نیست بلکه غایت عالی تری باید محرك مؤمنین باشد :

«تبتغون عرض الحیوة الدنیا فعند الله مغنم کثیرة» یا

«تریدون عرض الدنیا والله یرید الاخرة»

باضافه بطوریکه گفته شد حال بعضی آیات قرآن طوری است که تأویلات و تعبیرات صوفیانه را قبول میکنند و هر محققى باین موضوع برخورد کرده که بواسطه ذوق و جوهر بودن آیات قرآن اسلام تا چه اندازه مستعد اخذ افکار و آراء سایرین است که یکی از آن موارد عدیده تصوف است ولی این مسئله نباید سبب شود که حکم کلی نموده بگوئیم که تصوف عبارت از عناصر خارجی است که رنگ اسلام پذیرفته و یا مانند خود صوفیه معتقد شویم که تصوف جز قرآن و حدیث منشأ و مبدئی ندارد و این قبیل احکام قطعی و کلی و بتی نه فقط در مورد تصوف بلکه در غالب مباحث مخصوصاً در مسائل

عقیده‌ئی بی اعتبار است هیچوقت يك چیز را نباید علت تامه‌شمرد بلکه باید در جستجوی
علل عدیده برآمد.

تمام منابعی را که سر چشمه تصوف فرض نموده و حکم هائی کرده‌اند همه
تا اندازه‌ئی و تا حد معینی صحیح است و هر يك از آنها جزئی از علت تامه است ولی
هیچ يك هم علت تامه محسوب نیست.

واقع امر این است که تصوف طریقه‌ مر کب و بسیار پیچ در پیچی است و منابع
مختلف و متنوع داشته و از سر چشمه‌های متعدد آب خورده است. صوفیه هم از حیث
مذاق و سلیقه التقاطی بوده و مانند مردمان متعصب و خشک هیچوقت پای خود را
بيك جا نبسته‌اند باین معنی همینکه رأی و عقیده‌ئی را موافق ذوق و حال خود یافته‌اند
منتسب بهر کس و هر جا بوده گرفته‌اند و همیشه لسان حالشان این بوده که:

«شاخ گل هر جا که میروید گل است خم مل هر جا که میجو شد مل است»

حاصل آنکه از هر خرمنی خوشه‌ئی بدست آورده و از هر گوشه‌ئی تمتعی
برده‌اند ولی این نکته را هم باید در نظر داشت که تصوف مسلکی بوده پر شور و پر جان
و نهضتی دارای روح حیات و صوفیه عناصر مختلفی را که از منابع متنوعه گرفته‌اند
بنحو خشک و ساده‌ئی آنرا اقتباس نکرده‌اند بلکه آن عناصر خارجی را در بوتۀ ذوق
مخصوص بخود ذوب نموده و بشکل يك چیز مستقل بدیع جدا گانه و يك امر وحدانی
در آورده‌اند که فقط با تجزیه و تحلیل دقیق میتوان بعناصری که دست در تر کیب مزيج
تصوف داشته‌اند پی برد و آن عناصر خارجی را شناخت.^۱

۱- بهترین مثال مشنوی مولوی مولانا جلال الدین رومی است که مخزننی است از مسائل دقیقه علوم مختلفه
و غوامض اسرار خلقت و عجائب معرفه النفس و تجزیه و تحلیل قوای معقول و تدبیر در تغییرات و
تحولات دائمی عالم خلقت و سیر در زندگانی مادی و معنوی افراد بشر و امثال آن که با مسائل
جزئی و زندگانی خصوصی افراد در هم آمیخته شده و بشکل قصص یا تفسیر و توضیح آیات قرآن
و شرح احادیث بیان شده است و در همه جا با مهارت و احاطه تام و با روح مسرت و شادمانی و
خوش بینی و انبساطی که مخصوص بزرگان صوفیه است از مسائل خصوصی و جزئی نتایج عمومی
و کلی گرفته است.

حاصل آنکه تصوف منابع مختلف و متنوع داشته و یکی از منابع مهم که مبداء نهضت تصوف اسلامی و منشاء آن محسوب است و از آنجا شروع شده دیانت اسلام است که بتدریج در طی تکامل و تطور عواملی از خارج گرفته آنها را تحلیل و جذب کرده و بشکل فکر اسلامی در آورده است.

هر گاه فرض کنیم که اسلام بهیچ وجه با مذاهب و فلسفه‌ها و عقائد و آراء سایر ملل تماس پیدا نکرده بود باز يك قسم تصوفی در اسلام پیدا میشد زیرا تخم‌هائی از تصوف در خود اسلام موجود بود. باین معنی که تأثیرات فکری که از ناحیه ملل غیر مسلمان در عالم اسلام شیوع یافت فقط محرک و مقوی بوده برای تمایلات مختلفه‌ئی که در خود اسلام موجود بوده است حتی مؤثرات خارجی که مورد پسند صوفیه نشده بنوبه خود عکس العمل فکری دیگری بوجود آورده است باین معنی که افکار و آراء مأخوذ از منابع غیر اسلامی اگر مقبول مذاق صوفیه واقع شده مُمد تصوف اسلامی شده و اگر مقبول واقع نشده باز خالی از تأثیر نبوده و فکر تازه‌ئی برانگیزانده است و بهر صورت نفیاً یا اثباتاً تأثیری بوجود آورده است.

اینک مهم ترین منابع غیر اسلامی تصوف را که عبارتند از دیانت مسیحیه و فلسفه نوافلاطونی و حکمت اشراقی عرفای قبل از اسلام و افکار و آراء بودائی در اینجا ذکر میکنیم :

دیانت مسیحی

رهبانیت و زهدنه فقط از تعالیم انجیل استنباط میشود بلکه از مهم ترین تعلیمات آن و موافق با روح مسیحیت است و میتوان گفت که بیش از هر مذهبی مستعد اخذ آراء زاهدانه و عارفانه است.

مدتها قبل از ظهور اسلام افکار عرفانی در دیانت مسیح و یهود تمکن یافته بود و افکار و تعبیرات فیلون حکیم یهودی که در سالهای اول قرن اول میلاد با تورات

همان تأویلات و تفسیرات عارفانه‌ئی را کرد که بعدها صوفیه باقر آن کردند و نیز آراء فلاطین که در اصطلاح ملل و نحل اسلامی « شیخ یونانی » نامیده شده و فلسفه نو افلاطونی همه در مسیحیت رسوخ بسیار داشته است .

جماعتی از مسیحیان بنام مرتاضین و توایین و تارکین دنیا در همه جا می‌گشته‌اند^۱ و در اشعار و تواریخ دوره جاهلیت نام يك عده زاهد از قبیل امیه بن ابی الصلت و صوفه برده شده و نیز تفصیلی از عادات و اخلاق مرتاضین مسیحی باقی مانده است .

۱ - در کتب تواریخ و تراجم احوال حکایات گوناگون از سیاحان مسیحی و مکالمه آنها با مسلمین دیده میشود و نیز حکایاتی از عده‌ئی از تارکین دنیا که در گردش بوده‌اند نقل شده است . اصطلاح « اثواب السیاحه » مترادف با « لباس رهبانیت » استعمال میشده است و گاهی پوشیدن « جامه سیاحت » بمعنی « اعراض از دنیا » و « ترك دنیا گفتن » استعمال شده است دمیری در کتاب « حیاة الحیوان الکبری » در ذیل کلمه « عقرب » حکایتی باین تفصیل نقل میکند که وقتی ذوالنون مصری در کنار رودخانه نیل عقربی را دید که بکنار نهر آمد ناگهان غوکی از آب بیرون آمده عقرب را که بر پشت او سوار شد بطرف دیگر نهر برد و در آنجا عقرب بخشکی جسته رو بدرخت بزرگی روان شد ذوالنون گفته در سایه درخت جوان مستی را خفته دیدم و باخود گفتم که اینك عقرب این جوان خفته را خواهد گزید طولی نکشید که اژدهائی را دیدم که بطرف جوان می‌آمد و آن عقرب برجسته بینی اژدها را گزید چنانکه اژدها کشته شد آنگاه عقرب بطرف نهر برگشته دو باره بر پشت همان غوک سوار شده بطرف دیگر نیل رفت ذوالنون صبر کرد تا جوان بیدار شده و آنچه را دیده بود برای او نقل کرد آنگاه میگوید که آن جوان توبه کرد و لباس اهل دنیا را کنده بزئی تارکین دنیا در آمد « فتاب و نزع لباس اللهو و لبس اثواب السیاحه » . ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس در باب « ذکر تلخیص ابلیس علی الصوفیه فی الاسفار و السیاحه » میگوید که سیاحت خروج بدون داشتن مقصود و حاجت است و این مخالف سنت رسول است و احادیثی نقل میکند که از جمله این است که پیغمبر فرموده : « لا زمام و لا خزام و لا رهبانیه و لا تبتل و لا سیاحه فی الاسلام » که « زمام » عبارت از حلقه در بینی آویختن و « خزام » عبارت از قرار دادن حلقه موئین در یکی از دو جانب منخرین و « تبتل » ترك نکاح و « سیاحه » ترك شهر و گردش در زمین بوده است .

و نیز حدیث دیگری نقل میکند باین مضمون که مردی از پیغمبر پرسید که آیا اذن میدهی « سیاحت » کنم پیغمبر فرمود : « ان سیاحه امتی الجهاد فی سبیل الله » و نیز در حدیث عثمان بن مظعون وارد شده که به پیغمبر عرض کرد دلم می‌خواهد در زمین بگردم پیغمبر فرمود : « مهلاً یا عثمان بقیه باورقی در صفحه ۶۷

از حکایاتی که از صدر اسلام برای ما باقی مانده نیز بتماس مسلمانان با رهبان مسیحی پی میبریم^۱ مثلاً در حکایتی که قبلاً راجع به عثمان بن مظعون که یکی از زهاد صحابه پیغمبر بوده نقل کردیم ملاحظه شد که جزو تصمیم‌هایی که بر ترك دنیا و زن و فرزند گرفته بود میگفت «اریدان اختصی» یعنی میخواهم خود را از مردی بیندازم و اخصاء کنم و بطوریکه جاحظ در «الحيوان» میگوید این اختصاء از اعمال رهبان مسیحی بوده است^۲.

انتشار اسلام در سوریه و عراق و مصر تماس مسلمانان را با راهبین مسیحی بیشتر کرد^۳ و بهتر از بیشتر عبادات و اعمال و افکار و گفته‌های آنها وقوف یافتند و بسیاری از آنها را پذیرفتند بطوریکه بعضی از دشمنان مسلمان صوفیه در مقام سرزنش آنها را مشتبه به راهبین مسیحی شمرده‌اند.

فان سیاحه امتی الغزوفی سبیل الله و الحج والعمره و نیز رجوع شود به جزء سوم احیاء علوم الدین چاپ مصر.

و یکی از معانی کلمه «مسیح» بمعنی وصفی در عربی مرد سیاح و جهان پیماست و یکی از وجوه تلقب عیسی بمسیح را بعضی همین معنی فرض میکرده‌اند (رجوع شود بحواشی حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی بر دیوان حافظ چاپ وزارت فرهنگ صفحه «قه»). در مقاله سی و پنجم از مقامات بدیع الزمان همدانی میگوید: «فلما رایت الدهر قد صعب.... فخرجت اسیح کانی المسیح فجوات خراسان الخراب منها و العمران الی کرمان و سجستان و ختلان الی طبرستان و عمان الی جرجان الخ».

۱- مراجعه شود به کتاب تلخیص ابلیس باب «نقد مسالك الصوفیه فی لباسهم» از جمله میگوید شخص پشمینه پوشی نزد حماد آمد و حماد بلباس او اشاره نموده گفت «ضع عنك نصرانیتك هذه» و نیز میگوید که پشمینه پوشی نزد ابوالعالیه آمد و او گفت: «انما هذه ثیاب الرهبان».

۲- هجویری در کشف المحجوب (صفحه ۲۶۴ چاپ ژوکوفسکی) حکایتی از ابوعلی سیاه مروزی متوفی در سال ۴۲۴ نقل میکند که وقتی بفکر قطع آلت تناسل خویش افتاده و بعد از آن قصد منصرف شده است و معلوم میشود که تا مدت‌ها این فکر در دماغ سالکین پیدا میشده است.

۳- شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال ابراهیم خواص متوفی در سال ۲۹۱ دو حکایت نوشته یکی از ملاقات ابراهیم خواص در بادیه با جوانی ترسا و دیگر از ملاقات او با پیر راهب دیر نشین.

بتدریج گفته‌های انجیل در بیانات مرناضین وزهاد و پیشروان تصوف بیشتر دیده میشود از جمله چنانکه مر گولیوٹ مستشرق معروف انگلیزی بر خورده است در نوشته‌هایی که از حارث محاسبی^۱ یکی از اولین نویسندگان صوفی معاصر جنید بغدادی برای ما باقی مانده استعارات بسیار از انجیل دیده میشود و ما در این جا برای روشن ساختن و تأیید این حدس بعضی از گفته‌های محاسبی را از تذکرة الاولیاء عطار نقل میکنیم تا مشابهت بین آراء و سخنان او و تعالیم انجیل روشن شود :

عطار میگوید: «و در محاسبه مبالغتی تمام داشت چنانکه او را محاسبی بدین جهت گفتندی و گفت اهل محاسبه را چند خصلت است که بیازموده‌اند در سخن گفتن که چون قیام نموده‌اند بتوفیق حق تعالی بمنازل شریف پیوسته‌اند و همه چیزها بقوت عزم دست دهد و بقهر کردن هوا و نفس که هر که را عزم قوی باشد مخالفت هوا بروی آسان باشد پس عزم قوی دار و بر این خصلت‌ها مواظبت نمای که این مجرب است اول خصلت آن است که بخدای سو گند یاد نکنی نه بر است و نه بدروغ و نه سهو و نه بعمد و دوم از دروغ پرهیز کنی و سوم وعده خلاف نکنی چون وفا توانی کرد و تا توانی کس را وعده مده که این بصواب نزدیک است و چهارم آنکه هیچ کس را لعنت نکنی اگر چه ظلم کرده باشد و پنجم دعاء بدن کنی نه بگفتار و نه بکردار و مکافات نجوئی و برای خدا تحمل کنی و ششم بر هیچ کس گواهی ندهی نه بکفر و نه بشرك و نه بنفاق که این بر حمت بر خلق نزدیکتر است و از مقت خدای تعالی دورتر است و هفتم آنکه قصد معصیت نکنی نه در ظاهر و نه در باطن و جوارح خود را از همه باز داری و هشتم آنکه رنج خود بر هیچ کس نیفکنی و بار خود اندک و بسیار از همه کس برداری در آنچه بدان محتاج باشی و در آنچه بدان مستغنی باشی و نهم آنکه طمع از خلائق بریده گردانی و از همه ناامید شوی از آنچه دارند و دهم آنکه بلندی درجه و استکمال عزت نزدیک خدای و نزدیک

۱- ابن الجوزی کتب او را «کتب بدع و ضلالت» می‌شمارد (تلمیس ابلیس صفحه ۱۷۷ چاپ مصر).

خلق بر آنچه خواهد در دنیا و آخرت بدان سبب بدست توان کرد که هیچ کس را نه بینی از فرزندان آدم مگر که او را از خود بهتر دانی» و گفت «صادق آن باشد که او را باک نبود اگرش نزدیک خلق هیچ مقدار نماند و جهت صلاح دل خویش داند و دوست ندارد که مردمان ذره‌ئی اعمال او به بینند».

اینک این گفته‌ها را با آنچه در اناجیل مذکور است مقایسه نمائیم تا مشابهتی که مرگولیوٹ معتقد است روشن شود البته ممکن است اعتراض شود که مناسبت بین سخنان حارث محاسبی و سخنان منقول از اناجیل فی الواقع بسیار بعید و اقتباس یکی از دیگری بکلی رجماً بالغیب باشد باین معنی که صرف از ارباب توارد باشد زیرا عموم عباد و نساك همین مطالب عامه را باختلاف عبارات بمردم توصیه نموده‌اند بدون اینکه یکی از دیگری مأخوذ باشد و ما هم اصراری در اثبات صحت نظر مرگولیوٹ نداریم با وجود این چون این گفتارها از حیث لحن و طرز ادا با یکدیگر شبیه‌اند و مؤیدات دیگری هم برای موضوع تأثیر زهاد و راهبین مسیحی در صوفیه قرون اول اسلام هست دخول در این بحث را خالی از فائده نمیشماریم.

در باب پنجم انجیل متی میگوید: «باز شنیده‌اید که باولین گفته شده است که قسم دروغ‌مخور بلکه قسم‌های خود را بخداوند وفا کن لیکن من بشما میگویم هرگز قسم مخورید نه بآسمان زیرا که غرش خداست و نه بزمین زیرا که پای انداز او است و نه باورشلیم زیرا که شهر پادشاه عظیم است و نه بسر خود قسم یاد کن زیرا که موئی را سفید یا سیاه نمیتوانی کرد بلکه سخن شما بلی بلی و نی‌نی باشد زیرا که زیاده بر این از شریر است».

«شنیده‌اید که گفته شده است همسایه خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن امامن بشما میگویم که دشمنان خود را محبت نمائید و برای لعن کنندگان خود برکت بطلبید و بآنانی که از شما نفرت کنند احسان کنید و بهر که بشما دشنام دهد و جفا رساند دعای خیر کنید تا پدر خود را که در آسمان است پسران شوید زیرا

که آفتاب خود را بر بدن و نیکان طالع میسازد و باران بر عادلان و ظالمان میباراند.^۱
 «شنیده‌اید که باولین گفته شده است زنا مکن لیکن من بشما میگویم هر کس
 بزنی نظر شهوت اندازد هماندم در دل خود با او زنا کرده است پس اگر چشم راست
 ترا بلغزاند قلعش کن و از خود دور انداز زیرا ترا بهتر آن است که عضوی از اعضایت
 تباه گردد از آنکه تمام بدنت در جهنم افکنده شود و اگر دست راستت ترا بلغزاند قطعش
 کن و از خود دور انداز زیرا ترا مفیدتر آن است که عضوی از اعضای تو نابود شود از
 آنکه کل جسدت در دوزخ افکنده شود».

«خوشحال باشید چون شمارا فحش گویند و جفا رسانند».

یکی از چیزهایی که در بین زهاد مسلمین در قرن دوم انتشار یافت خودداری
 از خوردن غذاهای حیوانی^۱ است که از عادات رهبان و نساك مسیحی است.
 حدیث ظاهراً معمولی هم بر ضد این عادت ساخته شده است که هر که چهار روز
 حیوانی نخورد بسوء اخلاق و بکمی عقل دچار خواهد شد و باین مناسبت است که
 مالك دینار گفته است: «ندانم که آن چه معنی است آن سخن را که هر که چهار روز
 گوشت نخورد عقل او نقصان گیرد و من بیست سال است که نخورده‌ام و عقل من
 هر روز زیادت است»^۲.

اضافه بر اینها دو چیز دیگر ظاهراً تا مقدار زیادی تحت تأثیر مسیحیت در زهاد
 و پیشروان تصوف پیدا شده است یکی «ذکر» و دیگری «توکل».

مطابق اصول اسلامی نماز از جمله واجبات است که مطابق اصول و تربیت معینی
 در ساعات و اوقات معلومی باید بجا آورده شود بسیاری از صوفیان قرون اول

۱- رجوع شود به تلبیس ابلیس باب «نقد مسالك الصوفية في مطعمهم و مشربهم» و نیز
 رجوع شود به جزء سوم احیاء علوم الدین صفحه ۳۶ که مینویسد عثمان بن مظعون به پیغمبر عرض
 کرد: که «نفسی تجدثنی ان اترك اللحم قال مهلاً فانی احبه و لو اصبته لا کلته».
 ۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۴۴.

«ذکر» را اساس توجه بخدا دانسته و در اهمیت بر سایر اعمال مقدم شمرده‌اند.^۱
 و نیز راجع بتوکل چنین تعلیم میدادند که مؤمن باید در مقابل خداوند مانند
 میت در دست غسل باشد یعنی از خود هیچ اراده و خواهشی نداشته باشد و بهیچ وسیله
 و اسبابی متوسل نشود و همین ترك وسائل و اسباب است که «فقر» خوانده میشود
 صوفی باید ابن الوقت باشد یعنی نه بعقب بنگردد و نه بفردا فکر کند.

و همچنین صوفی نباید بعقیده مردم درباره خودش ناظر باشد یعنی نه از حسن
 عقیدت آنها خوشحال شود و نه از سرزنش مدعیان بیندیشد محمد و اسع میگوید: «فرخ
 آن کس که بامداد گرسنه خیزد و شبانگاه گرسنه خفتد و بدین حالت از خدای
 راضی باشد».^۲

در کتب تذکره صوفیان قرون اول مکالمات و مفاضات بسیاری که بین مسلمین
 متعبد و مرتاضین مسیحی پیش آمده نقل شده که از مجموع آنها میتوان استنباط کرد
 که رفتار و گفتار رهبان در صوفیه قرون اول کمابیش مؤثر بوده است مثلاً حکایتی
 هست که مسیح از مقابل سه نفر گذشت که رنگ پریده و لاغر بودند و از آنها از علت
 لاغری و رنگ پریدگی پرسید گفتند بواسطه ترس از جهنم است مسیح فرمود شما
 از چیز خلق شده ئی میترسید و بر خداست که آنها را که میترسند نجات دهد

۱ - در تذکره الاولیا ج ۱ صفحه ۱۹۱ در ذکر سفیان ثوری میگوید: «نقل است که
 جوانی را حج فوت شده بود آهی کرد سفیان گفت چهل حج کرده‌ام بتو دادم تو این آه بمن
 دادی گفت دادم آن شب بخواب دید که او را گفتند سودی کردی که اگر بهم اهل عرفات قسمت
 کنی توانگر شوند» مولانا جلال الدین رومی در مثنوی میگوید:

کام تو موقوف زاری دل است بی تضرع کامیابی مشکل است .
 و نیز مولانا در مثنوی میگوید:

این قدر گفتیم باقی فکر کن فکراگر جامد بود رو ذکر کن
 ذکر آرد فکر را در اهتزاز ذکر را خورشید این افسرده ساز
 ذکر گو تا فکر تو بالا کند ذکر گفتن فکر را والا کند

۲ - تذکره الاولیا ج ۱ صفحه ۴۸ .

بعد بسه نفر دیگر بر خورد که لاغر تر و رنگ پریده تر بودند گفت چرا چنین شده اید گفتند بواسطه آرزوی بهشت مسیح جواب گفت شما چیزی میطلبید که خلق شده و برخداست که مأمول شما را بر آورد بالاخره بسه نفر دیگر که فوق العاده لاغر و رنگ پریده بودند رسید از آنها پرسید چرا چنین شده اید گفتند بعلت عشق بخدا مسیح فرمود شما نزدیک ترین مردمید باو .

این حکایت که از حیث معنی معادل است باین عبارت موجز که: «**ما عبدك خوفاً من نارك و لا طمعا في جنتك بل وجدتك اهلا للعبادة فعبدتك**» بسیار شبیه است ببعضی از گفته های رابعه عدویه و امثال او که قبلاً اشاره شد .

حکایت دیگری باین معنی هست که مرتاض مسلمانی از راهبی پرسید «بزرگترین علامت ایمان چیست گفت وقتی که قلب مؤمن مسخر بعشق شود» .

وقتی بین مالک دینار و محمد بن واسع از صوفیان قرن دوم این مسئله مطرح شد که سعادت و استراحت خاطر در چه چیز است مالک گفت سعادت در این است که انسان قطعه زمین مزروعی داشته باشد که قوت خود را بدست آورد و محتاج بخلق نگردد محمد واسع گفت خوشبخت کسی است که صبح غذائی داشته باشد و نداند شام چه خواهد داشت و چون شامی بدست آورد نداند فردا چه خواهد کرد. حالا هر گاه این قبیل سخنان را که نزد صوفیه فراوان است و عبارات مختلف این معانی تقریر شده است با عبارات ذیل که در باب ششم انجیل متی وارد است مقایسه کنیم شباهت فراوانی می بینیم :

«**بنابر این بشما میگویم از بهر جان خود اندیشه مکنید که چه خورید یا چه آشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید یا جان از خوراك و بدن از پوشاك بهتر نیست مرغان هوا را نظر کنید که نه میکارند و نه میدروند و نه در انبارها ذخیره میکنند و پدر آسمانی شما آنها را میپروراند آیا شما از آنها بمراتب بهتر نیستید.** درسوسن های چمن تأمل کنید چگونه نمو میکنند نه محنت میکشند و نه میریسنند پس اندیشه مکنید و مگوئید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم اول ملکوت خدا

و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد پس در اندیشه فردا مباشید زیرا فردا اندیشه خود را خواهد کرد بدی امروز برای امروز کافی است.

پشمینه پوشی یا تصوف که بطوریکه قبلاً گفته شد کلمه «صوفی» ناشی از آن است از عادات راهبین مسیحی است که بعد در صوفیه هم شعار زهد محسوب شده است.

دلق^۱ که این همه در اشعار و کتب صوفیه وارد شده همه جا بمعنی لباس صوفیه است یعنی خرقةئی که روی همه لباسها میپوشیده اند و ظاهراً پشمی بوده است. دلق یا ساده بوده یا وصله داشته که در آن صورت «دلق مرقع» میگفته اند و اگر رنگ برنگ بوده «دلق ملمع»^۲ میگفته اند. در بین صوفیه اسلام رنگ دلق همیشه کبود و سیاه بوده و «دلق ازرق» گفته میشده است. خرقة رهبان که ظاهراً در قرون اول سفید رنگ بوده بعدها سیاه رنگ^۳ بوده است «سو کواران» که فردوسی در شاهنامه از آنها

۱- دلق : این لغت در زبان عرب هیچ نیست و مشتقاتی هم ندارد و معلوم نیست اصل اشتقاق آن از کجا است. صاحب نفائس الفنون در صحبت از مقامات صوفیه میگوید «و جامه ازرق که مبتدیان صوفیه پوشیدندی نشانه این مقام است». حافظ میگوید :

غلام همت دردی کشان یکرنگم نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیهند
و از بیت دیگر خواجه حافظ واضح میشود که کلمه «دلق» مرادف با «خرقة» است و آن بیت این است :

داشتم دلقی و صد عیب مرا میپوشید خرقة رهن می و مطرب شد وز نار بماند
۲- میتوان گفت که «دلق ملمع» مرادف با «دلق مرقع» است زیرا وصله ها رنگهای مختلف داشته پس باعتبار خود وصله ها «مرقع» گفته میشده و باعتبار رنگها «ملمع» حافظ میگوید :

کرچه بادلق ملمع می کلمگون عیب است مکتم عیب کز او رنگ ریا میشویم
سودی در شرح این بیت خواجه حافظ :

«ایکه در دلق ملمع طلبی ذوق حضور چشم سرتی عجب از بی خبران میداری»
میگوید مقصود همان «دلق مرقع» است که از چندین پاره مختلف فراهم شده است که هریکی از این پاره ها را در لغت عرب «رقعه» میگویند باز حافظ میفرماید :

بیفشان زلف و صوفی را بیابازی ورقص آور که از هر رقعه دلش هزاران بت بیفشانی

۳- رابعه قزدار بلخی شاعره دوره سامانیان میگوید :

چو رهبان شد اندر لباس کبود بنفشه مکر دین ترسی گرفت

صحبت میکند مقصود اساقفه نسطوریان مسیحی است که در قرن سوم بایران پناهنده شده‌اند و آنها هستند که لباس پشمینه خشن را در روی بدن میپوشیده‌اند تا يك نوع ریاضتی باشد اصطلاح صوفی و صوفیه^۱ (بصیغه تأنیث) که فارسی آن پشمینه‌پوش است بمردان و زنان این مسیحیان اطلاق میشده است.

و نیز موضوع «عشق» و «محبت الهی» که بعدها از مواضع مهم تصوف شده اساس بزرگ مسیحیت محسوب است بولس رسول در باب سیزدهم رساله اول بقرنتیان میگوید: «اگر بزبانهای مردم و فرشتگان سخن گویم و محبت نداشته باشم مثل نحاس صدا دهنده و سنج فغان کننده شده‌ام و اگر نبوت داشته باشم و جمیع اسرار و همه علم را بدانم و ایمان کامل داشته باشم بحدی که کوهها را نقل کنم و محبت نداشته باشم هیچ هستم و اگر جمیع اموال خود را صدقه دهم و بدن خود را بسپارم تا سوخته شود و محبت نداشته باشم هیچ سود نمی‌برم».

حاصل آنکه مسیحیت از راه مرتاضین و فرقه‌های سیار راهبین مخصوصاً فرقه‌های سوریه‌ئی که در اطراف در گردش بودند و غالباً از فرقه نسطوریه از فرق نصاری بوده‌اند

۱- یاقوت در کتاب معجم البلدان در ذیل «دیر العذاری» میگوید: «و قال ابوالفرج و دیر العذاری بسر من رأى الى الان موجود يسكنه الرواهب... وحدث الجاحظ في كتاب المعلمين قال حدثني ابن الفرج الثعلبي ان فتياناً من بنى ملاص من ثعلبة ارادوا القطع على مال يمر بهم قرب دیر العذاری فجاءهم من خبرهم ان السلطان قد علم بهم وان الخيل قد اقبلت تريد هم فاستخفوا في دیر العذاری فلما حصلوا فيه سمعوا اصوات حوافر الخيل التي تطلبهم وهي راجعة من الطلب فأمنوا فقال بعضهم لبعض ما الذي يمنعكم ان تأخذوا القس وتشدوه و ثاقاً ثم يخلو كل واحد منكم بواحدة من هذه الابكار فاذا طلع الفجر تفرقنا في البلاد و كنا جماعة بعدد الابكار اللواتي كن ابكاراً في حسابنا ففعلنا ما اجتمعنا عليه فوجدنا كلهن ثيبات قد فرغ منهن القس قبلنا... فقال بعضهم:

و دیر العذاری فضوح^۲ لهن و عند القسوس حدیث^۳ عجیب

خلوننا^۴ بعشرين صوفية و نيك الرواهب امر^۵ غریب

اذاهن يرهنن رهن الظراف و باب المدينة فج^۶ رحیب...

از لغت «صوفیه» در این شعر برمیآید که مقصود راهبات مسیحیه است.

بسیار چیزها بصوفیه اسلام آموخته است در حالتیکه تأثیر کنیسه مسیحیت در مسلمانین بسیار محدود بوده است.

زندگی در صوامع و خانقاه نیز تا اندازه‌ئی تقلید بمسیحیان و راهبین است.^۱ از نکات قابل توجه یکی این است که جنید معروف به بغدادی که اصلاً ایرانی و نهاوندی بوده از پدر و مادر مسیحی است که بعدها اسلام آورده‌اند و تربیت اولیه جنید با پدر و مادر مسیحی بوده است و اهمیت مقام جنید در بین صوفیه و تأثیر آراء او بمقامی است که شیخ عطار درباره او میگوید: «و عبدالله خفیف گفت بر پنج کس از پیران ما اقتدا کنید و بحال ایشان متابعت نمائید و دیگران را تسلیم بایده شد اول حارث محاسبی دوم جنید بغدادی سوم رویم چهارم ابن عطا پنجم عمر بن عثمان مکی رحمهم الله زیرا که ایشان جمع کردند میان علم و حقیقت و میان طریقت و شریعت و هر که جز این پنج اند اعتقاد را شایند اما این پنج را هم اعتقاد شاید و هم اقتدا شاید و بزرگان طریقت گفته‌اند که عبدالله خفیف ششم ایشان بود که هم اعتقاد را شاید و هم اقتدارا شاید اما خویشتن ستودن نه کار ایشان است».

جامی نیز در نفحات الانس شبیه بهمین عبارت ذکر کرده است و جنید را از پیشوایان درجه اول تصوف شمرده است.

۱ - حتی در کتب تراجم احوال عرفا نوشته‌اند که اول خانقاهی که برای صوفیه بنا شده بدست یکی از امرای مسیحی بوده است از جمله جامی در نفحات الانس در شرح حال ابوهاشم صوفی از صوفیه قسمت اخیر قرن دوم هجری نوشته «اول کسی که ویرا صوفی خواندند وی بود و پیش از وی کسی را باین نام نخوانده بودند و همچنین اول خانقاهی که برای صوفیان بنا کردند آن است که برملاً شام کردند سبب آن است که امیری ترسا بشکار رفته بود در راه دو تن را دید از این طائفه که فراهم رسیدند و دست در آغوش یکدیگر کردند و هم آنجا بنشستند و آنچه داشتند از خوردنی پیش نهادند و بخوردند آنگاه برفتند امیر ترسا را معامله و الفت ایشان را با یکدیگر خوش آمد یکی از ایشانرا طلب کرد و پرسید که آن که بود گفت ندانم گفت ترا چه بود گفت هیچ چیز گفت از کجا بود گفت ندانم آن امیر گفت پس این الفت چه بود که شما را با یکدیگر بود درویش گفت که این ما را طریقت است گفت شما را جایی هست که آنجا فراهم آئید گفت نی گفت من برای شما جایی سازم تا با یکدیگر آنجا فراهم آئید پس آن خانقاه برملاً بساخت.

فلسفه نو افلاطونی

پس از استقرار مدنیت عرب و تماس با ملل مختلفی که وارد جامعه عرب و اسلام شدند بتدریج علوم و آداب و افکار و عقائد ملل متنوعه در بین مسلمانها شایع شد و با آنجا رسید که میتوان گفت فتوحات علمی و معنوی مسلمانها کمتر از فتوحات مادی و کشور گشائی آنها نیست.

در موقع ظهور حضرت پیغمبر اعراب جاهل و امی بودند و خواندن و نوشتن بسیار نادر بوده است بطوریکه شاید در تمام جزیره العرب عدد اشخاصیکه قادر بخواندن و نوشتن بوده اند ظاهرأ احمده بسیار قلیلی بیش نبوده است.

شاید باندازه که قبایل بدوی احتیاج دارند بستاره شناسی و اندکی طب تجربی آشنا بوده اند ولی فقط بمنظور عملی نه بمنظور فهم علل کلی حوادث و ارتباط منطقی اشیاء بین یکدیگر و روابط بین علل و معلولات زیرا بحث علمی و نظر فلسفی مختص بمدنیت بزرگی است که امور معاشی و زندگی عادی مردم را منظم کرده باشد.

شعرای عرب مقام فلاسفه ملل متمدنه را داشته اند مخصوصاً فلسفه اخلاق و حکمت عملی زیرا در اشعار آنها پند و اندرز و امثال و حکم بسیار دیده میشود.

بواسطه مناسبات تجارتي و رفت و آمد کمی که با ملل همسایه خود داشتند بعضی قصص مشتمل بر مواظط و حکم از سایر اقوام از قبیل ایران و روم و هند در بین آنها معروف بود. قبایل حمیرو بنی کنانه و کنده چیزهائی از دیانت یهود شنیده بودند نصرانیت هم در قبایل ربیع و غسان نفوذ یافته بود.

با ظهور اسلام که یکی از بزرگترین نهضت های انسانی است وحدت دین و لغت و میل و اراده و فکر و نظر در عرب پیدا گشت و زندگی جز دین مداری نداشت باین معنی که سیاست و حکومت و تشکیلات اجتماعی و تشریع و قضاوت و طرز زندگی و فکر همه بر اساس دین استوار گردید.

دیانت اسلام در بدو ظهور یعنی در دوره حضرت رسول و خلفای اربعه از سنه یازدهم تا چهارم هجری در قوم عرب روح اتحاد کلمه و اتحاد در عمل ایجاد کرد و همه پیشرفت عرب مدیون بهمین نکته است باین معنی که اسلام بطوری عقیده عظمت خدارادر نفوس عرب مستحکم ساخت که مسلمان دنیا را بسیار حقیر و ناچیز می شمرد و بیمن این عقیده راسخ بود که اعراب بدوی پراکنده و اُمّی گردهم جمع شده جامعه دینی محکمی بوجود آوردند که در اندک زمانی قسمت معظم دنیای متمدن آن روز را برهم زده بر ممالک ایران و قسمتی از امپراطوری روم شرقی یعنی بهترین ایالات آن که مصر و شام بود دست یافتند. بطوریکه گفتیم در عصر خلفای اربعه و قسمت مهمی از دوره بنی امیه علاوه بر لغت عرب بغیر از دین و آنچه متعلق بدین است بحث دیگری در بین مسلمانها نیست البته دلیلی هم نداشت که بحث دیگری جز دین اسلام و قرآن پیدا شود زیرا مسلمانهای صدر اسلام ذلت و بیچارگی و فقر و بدبختی عرب را بی چشم خود دیده و میدانستند که چیزی که آنها را بعزت و توانائی و فتوحات و زبردستی رسانیده اسلام بوده و بس باضافه قرآن از چند جهت در عربها مؤثر بود از قبیل فصاحت و بلاغت و خوبی قصص و شیوائی بیان و اشتمال بر مواعظ و حکم و امثال آن و اینها همه بطوری توجه آنها را جلب کرده بود که مجالی برای پرداختن بسایر موضوعات باقی نمی گذاشت.

تنها چیزی که خارج از مباحث دینی مورد دقت معدودی بوده صناعات طب است که ابن خلکان در ترجمه حال خالد بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان اموی که در سنه هشتاد و پنج هجری مرده میگوید: «خالد عالم ترین قریش بود بفنون علم و در صنعت کیمیا و طب آثاری از او باقی است و این رسائل از بصیرت و معرفت و براعت او در این علوم حکایت مینماید و او این صناعت کیمیا و طب را از یکی از راهبین مسیحی موسوم به مریانس الرومی آموخته و او خود در یکی از رسائل جریان احوال خود و مریانس راهب و تعلیم او را مینگارد».

نکته دیگری که هست این است که در زمان خلفای اربعه و قسمت اول حکومت امویان فتوحات پیاپی و اتساع دائره حکومت و دخول اقوام مختلف در تحت لوای اسلام ایجاب میکرد که برای اداره مسلمین مطابق قوانین اسلام تمام وقت صرف تحکیم اساس دین و استنباط از قرآن بشود زیرا قرآن حاوی کلیات است و تطبیق آن کلیات بر موارد خاص مستلزم بحث و تحقیق و دقت بسیار بوده است. حکومت بنی امیه پس از استقرار در شام یعنی بعد از شهادت حضرت علی بن ابی طالب يك قسم حکومت اشرافی جنگی بوجود آورد که ریاست و امارت را بدون شرکت دادن عناصر غیر عرب در دست خود داشتند و دمشق پایتخت آنها فقط سرگرم بامور حکومت و سیاست و اداره ممالك وسیعتهائی بود که از اقیانوس اطلس تا ماوراء حدود هند و ترکستان و از اقیانوس هند تا قفقاز و نزدیک قسطنطنیه اتساع داشت و حتی بعضی از جزائر بحر الروم از قبیل سیسیل^۱ و ساردنی^۲ را مطیع ساخته بود در دوره بنی امیه مرکز مهم معارف روحانی مدینه بود دوشهر دیگر هم بتدریج اهمیت فراوان پیدا کرد تا آنکه دومرکز معروف و مهم معارف و علوم گردید و آن دوشهر کوفه و بصره است که ساکنین آن مخلوطی بودند از عرب و ایرانی و مسیحی و مسلمان و یهود و مجوس در این دوشهر صناعت و تجارت هم رواج بسیار داشت. مباحث علمی که در این دوشهر مطرح مباحثه بود در ابتدا بیشتر مربوط بلغت عرب و صرف و نحو و شعر و نقد حدیث و امثال آن بود بعد بعضی از مباحث مربوط بعلوم معقول پیدا شد اندک اندک علوم و معارف یونانی و ایرانی در آن دوشهر رسوخ یافت جماعتی از پیشروان زهاد و عباد که پیشقدمان صوفیه محسوبند نیز در این دوشهر مخصوصاً در بصره جمع شده بودند.

در اواخر دولت اموی ابحاث علم کلام و ما بعد الطبیعه پیدا شد که اگر چه باز از مباحث دینی است ولی جنبه بحث فلسفی در آن هست از قبیل بحث در موضوع جبر و اختیار و حریت اراده و حکم در این که مرتکبین کبائر مؤمن اند یا کافر و آیا قرآن قدیم است یا حادث و امثال آن.

۱ و ۲- جزیره سیسیل و ساردنی را جغرافیون عرب «صقلیه» و «سردانیة» میگویند.

دیگر از مباحثی که در اواخر بنی‌امیه پیدا شد و تازگی داشت ظهور بعضی افکار سیاسی است که رنگ دین بآن زده شده بود از قبیل شروطی که خلیفهٔ مسلمین باید واجد باشد و نظائر آن.

در دوره بنی‌عباس که از سال صدوسی و دوهجری شروع میشود تمدن مسلمین عظمت یافت و استقرار مدنیّت عرب کسب علوم و آداب سایر ملل متمدن را ایجاب میکرد باین معنی که غلبه بر اقوامی که از حیث تمدن و علوم و فنون بر آنها برتری داشتند خواهی نخواهی بکسب علوم آنها منجر گردید.

در دوره بنی‌عباس همانطور که مرکز خلافت عباسی بغداد از جهت عظمت بردمشق رجحان داشت و شکوه دربار ساسانیان مداین را بخاطر میآورد از جهت علوم و معارف هم بصره و کوفه را تحت الشعاع قرار داد جماعتی از صوفیان بزرگ هم در بغداد مستقر شدند و ظاهراً اولین مجمع روحانی صوفیان بنام «حلقه» در بغداد تأسیس شد و همچنین اولین مشاجرات بین صوفیه و علمای شرع و متکلمین در بغداد آغاز میگردد که توارینخ و کتب ملل و نحل و تذکره‌های صوفیه مملو بتهفصیل آنهاست مسلمانانها مخصوصاً از موقعیکه نفوذ ایرانیان در اداره امور مملکت زیاد شد بخوبی برخوردند که باید تمدن و علوم و فنون ملل مقهور را فراگیرند و در این راه کوشش بسیار کردند بطوریکه منضم بهر مسجدی مدرسه‌ئی بنیاد نهادند کتابخانه‌ها بوجود آمد علوم متنوع تدریس میشد و در آن دوره علوم از مباحث دینی تفکیک بود و بحث در جمیع علوم بدون سخت گیری اهل شرع و خرده گیری آنها آزادانه پیش میرفت این است که در آثار علمای قبل از قرن پنجم صراحت گفتار و آزادی بیان محسوس است در حالیکه از قرن پنجم بعد از ترس تکفیر متعصبین و اذیت و آزار اهل تقلید عالم و فیلسوف و صوفی همه صراحت لهجه و آزادی سخن را از دست میدهند و گاهی با اشاره عدم رضایت خود را میفهمانند مخصوصاً در مطالعه اشعار شعرای ادوار مختلف بخوبی باین نکته بر میخوریم باین معنی که در حالیکه در شعرای دوره صفاریان و سامانیان و اوایل غزنویان

هیچوقت ابراز شکایتی نسبت بفقها و اهل مسجد نمی بینیم حتی شعرای فیلسوف مشرب یا صوفی از آنها گله ندارند و نقادی نمیکنند در حالیکه در دوره های بعد شعرای متفلسف و عارف مشرب بتلخی از آنها شکوه دارند و مینالند و ظاهر بینان را نقادی می کنند و این شکایت و نقادی از شیخ و زاهد و حمله باهل ظاهر و ریا در هر دوره متناسب با وضعیت آن دوره است البته این نکته را هم باید در نظر داشت که دسته ئی از شعرای درجه سوم که ابتکاری نداشته و در هر چیز مقلد اساتید معروف بوده اند همانطور که بدون واجد بودن مشرب فلسفه و عرفان اصطلاحات فیلسوف و عارف را بکار برده اند گاهی هم بدون اینکه صاحب درد باشند از شیخ و زاهد نالیده اند واضح است که این جماعت که عدد آنها هم بسیار است از این حکم خارجند و صحبت ما متوجه آن دسته از گویندگان است که اهل حالند و کلامشان آینه افکار و احساسات خود آنهاست. حاصل آنکه سبک گفتار شعرای بزرگ بهترین معرف اوضاع و احوال دوره آنهاست مثلاً در قرن هشتم هجری که قرن خواجه حافظ است و مآثر تاریخ اوضاع و احوال سیاسی آن قرن را قبلاً برشته تحریر در آورديم و در آئینده اوضاع علمی و اخلاقی و معنوی آن قرن را نیز بیان خواهیم کرد بازار ریا و زهد فروشی و تزویر و عوام فریبی رواج کامل داشته و معارض و مزاحم اهل معنی و حال بوده این است که خواجه حافظ آن همه در اشعار خود از اهل ریا اعم از شیخ مدرسه و مرشد خانقاه و مفتی و زاهد و محتسب نقادی نموده است^۱.

۱- از این قبیل :

ز هم میفکن ای شیخ بدانه های تسبیح	که چو مرغ زیرك افتد نفقه بهیچ دامی
حافظا می خور و رندی کن و خوش باش ولی	دام تزویر مکن چون دگران قرآن را
می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب	چون نیک بنگری همه تزویر میکنند
باده نوشی که درو روی و ریائی نبود	بہتراز زهد فروشی که درو روی و ریاست

خلاصه اولین ترجمه های علمی در اسلام باواخر زمان بنی امیه برمیگردد
و معروف است که سرجیوس نامی در زمان مروان کتابی در طب ترجمه کرده است
قسمتی از کتابهای فلسفه از زبان یونانی و بعضی هم مثل منطق ابن مقفع از زبان پهلوی
ترجمه شده است ولیکن قسمت عمده در اوائل از زبان سریانی و بتوسط سریانیهای که

یارب آن زاهد خود بین که بجز عیب ندید	دود آهیش در آئینه ادراك انداز
نشان اهل خدا عاشقی است با خود دار	که در مشایخ شهر این نشان نمی بینم
شرمان باد ز پشمینه آلوده خویش	گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم
آتش زهد ریا خرمن دین خواهد سوخت	حافظ این خرقه پشمینه بینداز و برو
زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه	رند از ره نیاز بدارالسلام رفت
نه من ز بی عملی در جهان ملولم و بس	ملالت علما هم ز علم بی عمل است
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس باز پرس	توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر میکنند
گرچه برواعظ شهر این سخن آسان نشود	تا ریا ورزد و سالوس مسلمان نشود
دور شو از برم ای واعظ و بیهوده مگوی	من نه آنم که دگر گوش بتزویر کنم
عنان بمیکده خواهیم تافت زین مجلس	که وعظ بی عملان واجب است نشنیدن
خدا ز آن خرقه بیزار است صد بار	که صد بت باشدش در آستینی
مروت گرچه نامی بی نشان است	نیازی عرضه کن بر نازنینی
نمی بینم نشاط و عیش در کس	نه درمان دلسی نه درد دینی
درونها تیره شد باشد که از غیب	چراغی بر کند خلوت نشینی
بوی یکرنگی از این نقش نمی آیدخیز	دلخ آلوده صوفی بمی ناب بشوی
در این صوفی و شان دردی ندیدم	که صافی باد عیش دُرد نو شان
بزیر دلخ ملمع کمند ها دارند	دراز دستی این کوتاه آستینان بین
صوفی بیا که خرقه سالوس برکشیم	وین نقش زرق را خط بطلان بسرکشیم
بیخبرند زاهدان نقش بخوان و لا تقل	مست ریاست محتسب باده بده ولا تخف
صوفی شهر بین که چون لقمه شبهه میخورد	پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف
نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد	ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد
غلام همت دردی کشان یکرنگم	نه آن گروه که ازرق لباس و دل سیه بند
جفا نه پیشه درویشی است و راه روی	بیار باده که این سالکان نه مرد رهند

بزرگان عربی آشنا بوده‌اند ترجمه شده‌است و در حقیقت اولین مأخذ و مرجع عرب در فلسفه یونان کتب همین سریانیها بوده است .

در زمان منصور و رشید و مخصوصاً مأمون جماعتی از فضالای عرب و خصوصاً جماعتی از سریانیها دست بکار ترجمه علوم مختلفه یونانی زدند از قبیل طب و هندسه و هیئت و جغرافیا و شعب مختلفه فلسفه از قبیل طبیعیات و الهیات و منطق و نفس و سیاست و اخلاق در قرن دوم و سوم هجری کتب افلاطون و ارسطو و اقلیدس و بطلمیوس و جالینوس و غیرهم در بین مسلمین شایع بود و جماعتی بنام اهل علم سرگرم این مباحث بودند درس میگفتند شرح میکردند تلخیص مینمودند خلاصه حیات خود را مخصوص درس و بحث فلسفه کرده بودند . در شیمی و علم معادن و طب و وظائف الاعضا آثار ابتکاری هم از مسلمین دیده میشود ولی در منطق و نفس و اخلاق بیشتر ناقل بودند تا مبتکر و باین جهت است که قفطی در اخبار الحکما نقله و مترجمین و متعلمین حکمت یونان را متفلسف مینامد و میگوید بهتر آن است که فقط طالب حقیقت را فیلسوف بگوئیم . البته این نکته را باید در نظر داشت که معنای فیلسوف در مورد فلاسفه اسلام مطابق با اصطلاح یونانی نیست زیرا در یونان مقصود از فیلسوف طالب حقیقت و جویای حکمت بوده ولی در اسلام پیروان فلسفه یونانی و مشتغلین باین فن را فیلسوف مینامیده‌اند . اکثر فلاسفه اسلام معتقدات فلاسفه یونان را در همه حال قبول میکردند و مقام خود را نسبت بآنها فقط مقام شارح و مفسر میدانستند و اگر مناقشه و بحثی در میان بود بین پیروان دو طریقه مختلف فلسفی بود مثلاً بین مشائیین و اشراقیین این است که محققین اروپائی که تاریخ فلسفه نوشته‌اند معتقداند که در اسلام فلسفه خاصی وجود نداشته مگر آنکه بتوانیم علم کلام را فلسفه اسلامی بنامیم زیرا اسلام فقط علم کلام را بوجود آورده است و فرق مختلفه متکلمین از قبیل جبریه و صفائیه و معتزله و باطنیه و اشعریه و غیرهم اتباع مختلف این فلسفه محسوب میشوند .

مشتغلین بفلسفۀ یونان بطوری نسبت بآراء فلاسفۀ یونان خاضع بودند که فارابی و سایرین چنین می‌پنداشتند که اسلام و قرآن حق است فلسفه هم حق است و حق تعدد نمی‌پذیرد پس واجب می‌آید که اسلام و فلسفه متفق باشند.

نکته دیگر این است که علمای مسلمین چنانکه باید بفلسفۀ یونان ناظر نبودند باین معنی که این نکته را از نظر دور انداخته بودند که فلسفۀ یونان عبارت است از یکدسته اقوال و آرائی که گاهی بایکدیگر متناقض است و بسا میشود که در يك مسئله ارسطو براهی رفته و افلاطون براهی دیگر و یادرفلان مسئله آراء آنها متناقض است ولی فلاسفۀ اسلام غالباً همه این مسائل را حقیقت واحد پنداشته می‌گفتند و افلاطون و ارسطو اگر اختلافی دارند در طریقۀ بحث است و یا در شکل تعبیر و الا آراء فلسفی آنها یکی است.

غالب خلط و تشویش‌ها و اشتباهات راجع بنقص ترجمه‌ها و مخصوصاً ترجمۀ سریانیها است که پونیون^۱ میگوید: «ترجمه‌های سریانی تاریک و مغلق و آن قدر تحت اللفظی است که گاهی عبارت بی‌معنی میشود جمله بندیها خراب و مشوش و مفردات غالباً در غیر معانی موضوع لها استعمال شده است و این ناشی از آن است که مترجمین در مطابقت و صدق ترجمه اهتمام بسیار داشته‌اند و وقتی بعبارت مشکلی بر می‌خورند فقط کلمۀ یونانی را برداشته مرادف سریانی آنرا بجای آن می‌گذاشتند بدون اینکه در صدق پیدا کردن معنای مفهومی بر آیند حتی بعضی از اوقات که اصلاً معنی يك کلمۀ یونانی را نمی‌فهمیدند عین آنرا با حروف سریانی مینوشتند این است که جمله‌های نادرست و عبارات بی‌معنی در آنها می‌بینیم».

این ایراد تا اندازه‌ئی صحیح است مخصوصاً در مورد ترجمه‌های اول که اولین مرحله آشناسدن مسلمین با فلسفه و علوم یونان بوده صادق می‌آید و قدر مسلم این است

۱- پونیون (Pognon) قونسول فرانسه در حلب که متن سریانی یکی از کتب بقراط را با ترجمه آن در ۱۹۰۳ میلادی در لپزیک بطبع رسانیده است.

که ترجمه‌های اولی از نظر فن نواقص بسیار داشته و بهمین جهت است که در کتاب الفهرست مکرر می‌بینیم مینویسد کتابی را فلان مترجم ترجمه کرده و بعد دیگری آنرا اصلاح^۱ کرده است علت نقص ترجمه‌ها یکی بواسطه نقص زبان سریانی است در مقابل زبان یونانی که یکی از زبانهای وسیع و کامل عالم است و چندین قرن هومرها و اشیل‌ها و توسیدیدها و دمسطن‌ها و بقراط‌ها و افلاطون‌ها و ارسطوها در آن کار کرده‌اند دیگر بواسطه نبودن اصطلاحات علمی و فلسفی یا عدم بصیرت مترجمین دوره‌های اول بآن اصطلاحات.

وقتی که این ترجمه‌ها با نواقصی که بعقیده یونانیون داشته بنوبه خود بزبان عربی ترجمه شده است مسلم است که در غالب موارد بر تاریکی و ابهام آن افزوده شده است و استفاده محصل تازه کار از این کتب بسیار اشکال داشته است.

شیخ الرئيس ابوعلی سینا در شرح حالی که بشاگرد خود ابو عبید عبدالواحد بن محمد الفقیه الجوزجانی املا کرده میگوید «چهل بار کتاب مابعدالطبیعه ارسطو را خواندم بطوریکه عبارت آنرا از حفظ میدانستم اما آنرا بدرستی نمیفهمیدم بالاخره مأیوس شدم و چنان پنداشتم که راهی برای فهم آن کتاب نیست تا آنکه تصادفاً کتابی از ابو نصر فارابی موسوم به «اغراض کتاب مابعدالطبیعه» بدستم افتاد و بمدد آن کتاب توانستم حکمت اعلاى ارسطو را بفهمم.» خلاصه گاهی بدی ترجمه‌ها بازمانده‌ای بوده که هوشها و قریحه‌های بزرگ امثال ابن سینا را هم در فهم مطلب دچار سرگردانی و نومیدی میکرده است و انصاف آن است که نشر و تعمیم علوم یونانی بطوریکه در دسترس محصل در آید مرهون مساعی و زحمات دسته بعد است که هم مطلب را خوب فهمیده و هم خوب فهمانده‌اند و ببرکت بحث و تفسیرات و شروح آنها است که نواقص ترجمه‌های اولی اصلاح و مشکلات آنها حل شده است.

اما شرح اینکه چرا سریانیها دست در کار ترجمه و نقل فلسفه یونان بوده‌اند

۱- لغت «تهذیب» و «تحریر» اصطلاح است برای این کار.

این است که پیش از تسلط عرب در مشرق طوائف آرامی که از نژاد سامی هستند در آنجا وجود داشتند زبان و ادبیات سریانی متعلق باین طوائف است.

این طوائف از مدتی مدید با ادبیات یونان آشنا شده و بواسطه طول زمان مجال یافتند که روح علمی یونانی را در اطراف خود منتشر کنند این است که عرب ها فلسفه را ابتداءً در نزد خویشان و ندان خود یافته و بدون زحمت آنرا فرا گرفتند. از واسطه قرن دوم میلادی یعنی تقریباً پنج قرن پیش از هجرت فلسفه هم عنان مسیحیت بسر زمین آرامی ها ورود کرد و برای اولین دفعه کتاب مقدس از روی متن عبری و ترجمه یونانی سبعینیه بزبان سریانی ترجمه شد و در اوایل قرن سوم کلیسای سریانی تابع کلیسای یونانی شده ارتباط یونانی با آرامی قوت گرفت و استقرار یافت.

شیوع دیانت مسیحی و رسمی شدن آن در روم شرقی یعنی امپراطوری بیزنطیه نیز مشوق اهل علم نبود و برعکس فلسفه و علم را نوعاً خلاف شرع شمرده مدارس و حوزه های علمی را می بست و پیروان علم و فلسفه را کافر می شمرد مثلاً در قرن پنجم میلادی کنیسه مسیحی مدرسه شهر اِدِس را که عربها «رُها» می گفته اند و در محل فعلی شهر اورفه بوده است بست و نسطوریان را از آن مدرسه بیرون کرد و جماعتی از همین نسطوریان رانده شده اند که بایران پناهنده شده و بعضی از آنها بترقی مدرسه جندی شاپور خدمات شایان کرده اند مدرسه اِدِس بسیار مشهور بوده که طلاب مسیحی از اقطار بین النهرین و همچنین مسیحیان ایران بآنجا مراجعه می کردند در این مدرسه فلسفه که شعبه ئی از علم الهی محسوب بود تدریس و کتب آن ترجمه میشد و این مدرسه را مدرسه ایرانیها می گفته اند شاید بواسطه آنکه در آن وقت این ناحیه در قلمرو شاهنشاهی ایران بوده یا بواسطه آنکه محصلین ایرانی زیاد بآنجا مراجعه داشته اند. در اواخر مذهب نسطوری در این مدرسه شایع شد و در سال چهارصد و هشتاد و نه امپراطور یونانی زنون مدرسه را بست و بدینجهت اساتید و شاگردانی که نمیتوانستند

از مذهب خود دست بردارند باطراف مهاجرت کرده مراکز علمی در جاهای دیگر تشکیل دادند مخصوصاً در ایران دو کانون بزرگ علمی از این وقت پیدا شد یکی مدرسه نصیبین و دیگری مدرسه جندی شاپور در ایالت خوزستان که در سال پانصد و سی میلادی بفرمان خسرو انوشیروان تأسیس یافت و تا زمان عباسیان دوام داشت.

این نسطوریها پیروان نسطوریوس اسقف قسطنطنیه اند که بحکم مجامع روحانی بدعت گزار شمرده شده تبعید شد و در حدود سنه چهارصد و چهل میلادی در مصر وفات یافت.

در قرن ششم میلادی بامر ژوستینی نین اول حکمای وثنی اسکندریه یعنی نوافلاطونیان از آنجا رانده شده مورد زحمت و سختی واقع شدند آنها هم رو بمشرق آورده به نسطوریها ملحق شدند جماعتی یهودی و قبطی آشنای بعلوم یونانی نیز بآنها پیوستند و حاصل آنکه همه این عناصر مختلف دست بدست یکدیگر داده علوم و معارف یونانی را در شهرهای مشرق زمین منتشر ساختند یعنی در مدت پنج قرن قبل از ظهور اسلام سریانی ها به فلسفه یونان اشتغال داشتند و بعقیده بعضی فلسفه مدرسیون (اسکولاستیک) را که بعدها فلسفه نافذ قرون وسطی بود آنها ساخته اند و سرمایه اولی فلاسفه اسلام از آنها است. ولی باید ملتفت بود که بین این سریانیهای رُها و عرب واسطه دیگری در کار بوده است و آن سریانی های حرّان هستند که غالباً بصابی ها معروفند این صابئین هستند که کتب سریانی را بعربی ترجمه کرده اند و حتی بعضی از کتب فلسفه را هم مستقیماً از زبان یونانی نقل کرده اند.

اهمیت صابئین در تاریخ فلسفه و تصوف و عرفان اسلام زیاد است و ورود فلسفه افلاطونی جدید که آثار آن را بعدها در فلاسفه مسلمین می بینیم و همچنین قریباً تأثیرات مهم آنرا در تصوف شرح خواهیم داد مرهون صابی ها است.

در فلسفه اسلامی ارسطو معروفترین و بزرگترین نام است و بعنوان

«معلم اول» یاد کرده میشود در مقابل نام فلوپین چندان معروف نیست یعنی بهیچوجه شهرت و اهمیت ارسطو را ندارد و این پلوتن یا فلوپین که از بزرگان فلاسفه اسکندریه و زعمای حکمت نوافلاطونی است همان است که شهرستانی صاحب ملل و نحل او را باسم «الشیخ الیونانی» نام میبرد. اتفاقاً با آنکه فلوپین و فلسفه نوافلاطونی او بشهرت ارسطو نیست تأثیر زیاد متعلق باو است و حتی بسیاری از آن چیزهایی که بارسطو منسوب است غلط است و متعلق بنوافلاطونیان اسکندریه است.

بطوریکه از تواریخ فلسفه برمیآید اول فلسفه‌ئی که مسلمین با آن آشنا شده‌اند افلاطونی جدید است که در آن ایام درشام و در بین سریانیها زیاد شایع بوده باضافه این فلسفه استعداد خاصی برای تطبیق بامبادی دین و مذهب داشته و مخلوطی است از شعب مختلف فلسفه و دین و تصوف.

رسوخ این فلسفه بحدی است که بعدها هم که مسلمین با فلسفه افلاطون و ارسطو آشنا شدند باز با چشم افلاطونیان جدید بآن ناظر بوده‌اند.

غالباً میگویند ابن سینا فقط بفلسفه ارسطو اشتغال داشته است این حرف تا حد معینی صحیح است و در واقع کتاب شفا و نجات شیخ شرح فلسفه ارسطو است و لیکن فلسفه افلاطونی هم در او رسوخ بسیار داشته است مخصوصاً در قسمت الهیات شباهت بسیاری بین آنچه که حکمت ارسطو پنداشته شده و عقاید فلوپین هست.

مسعودی در کتاب «التنبیه والاشراف» میگوید: «فلسفه شایع در زمان ما فلسفه فیثاغورث است» و مقصود از آن همان فلسفه افلاطونیان جدید است.

اول مسلمانانی که مشهور بفلسفه شد یعقوب کندی است که بلقب «فیلسوف العرب» ملقب است این مرد با همه آشنائی که بفلسفه ارسطو داشته تابع نوافلاطونیان بوده است.

ابونصر فارابی مثل کندی تابع افلاطونی جدید است بدون اینکه این اسم را

شنیده باشد و با آنکه معروف است که کتاب نفس ارسطوئی دیده شده که در پشت آن فارابی بخط خود نوشته « این کتاب را صد بار خوانده‌ام » باز همه جا آثار فلسفه نوافلاطونی آشکار است که غالباً بوسیله فروریوس شاگرد فلوطین منتشر شده و از راه مترجمین بحکمای اسلام رسیده است. در زمان معتصم یکی از نصاری لبنان يك جزء از « انئیده » فلوطین را بعربی ترجمه کرده و معلوم نیست چرا بنام « حکمت الهی ارسطو » منتشر کرده است.

بطوریکه گفته شد اولین آشنائی عرب با فلسفه یونان از راه سریانیها است و بوسیله مفسرین اسکندرانی یعنی اهالی اسکندریه ارسطو را شناخته‌اند خلاصه فلسفه ارسطوئی که بدست عرب رسید همان فلسفه‌ئی است که فروریوس و پروکلس تدوین کرده‌اند. کتاب اثولوجیا ترجمه ابن ناعمه حمصی که در حاشیه کتاب قبسات در طهران بچاپ رسیده و بغلط منسوب بارسطو است یکی از کتب معروف افلاطونیان جدید است که تألیف فلوطین یا ملئقط از آثار اوست که در قرن سوم هجری ترجمه عربی آن منتشر شده است.

یکی از آثار مهم افلاطونیان جدید نوشته‌هائی است که بغلط به دیونیزیوس شاگرد بولس رسول منسوب است وقاعده متعلق بیکی از عرفای پیرو نوافلاطونی موسوم به استفن بارسود ایلی سوری است که در اواخر قرن پنجم میلادی معروف و مشهور بوده است و مطابق شرحی که در دائرة المعارف بریطانیا داده شده قسمت اوّل زندگی او در ادس گذشته و شاید اصلاً از اهالی آنجا بوده بعد به بیت المقدس رفته و در آنجا به تبلیغ طریقه خود پرداخته و نیز برای نشر آراء خود مکاتیبی به ادس میفرستاده است این شخص تفاسیری بر تورات و سایر کتب آسمانی نوشته که از طرف بعضی از معاصرین معروفش بدعت و کفر شمرده شده است مخصوصاً دو مسئله از آراء او را کفر دانسته‌اند یکی اعتقاد باینکه مجازات گناهکاران در آخرت برای مدت مختصری است و دیگر عقیده وحدت وجودی او که میگفته همه دنیا نسبت بخدا در حکم اشعه است نسبت بافتاب همه موجودات صادر از خداست و بالاخره باو باز خواهد گشت :

کتاب استغفین مر کب از پنجم فصل است که نویسنده در اول شرحی از اصل دنیا مینگارد و میگوید که دنیا صادر از خیر محض است و بعد مقاماتی را شرح میدهد که عقل و ذهن انسان باید از آن بگذرد تا بخدا متصل شود و بالاخره انسان بمقام «الکل فی الکل» خواهد رسید دیگر از محتویات کتاب این است که در ابتدا وجود محض و خالص یعنی هستی صرف بود که دنیا و روح و ماده همه از او صادر شد دیگر از مطالب این کتاب این است که ذهن انسان در این دنیا در پی کمال خود برمیآید و از مقامات و احوال مختلفی گذشته تا بآن هستی صرف متحد میشود و بالاخره در آن هستی فانی شده و او میشود.

از این قبیل گفته‌ها که شباهت تام با گفته‌های صوفیه دارد و در هر کتاب از کتب صوفیه نظائر آن را می‌بینیم در کتاب استغفین دیده میشود که همه دال بر تأثیر شدید افکار و آراء فلسفه نوافلاطونی است در تصوف اسلامی.

يك نسخه از کتاب استغفین که احتمال قوی دارد اصلاً بزبان سریانی نوشته شده نه آنکه از یونانی ترجمه شده باشد در «بریتیش میوزیوم» لندن موجود است و این نسخه که غالب سریانیها آنرا از استغفین دانسته‌اند بغلط بشاگرد بولس رسول نسبت داده شده و ادعا کرده‌اند که در قرن اول مسیحی نوشته شده است.

این کتاب بزبان لاتینی ترجمه شده و اساس تصوف و عرفان قرون وسطی در مغرب اروپا بود و در شرق نیز نفوذ بسیار یافت یعنی نسخه‌های فراوانی بزبان سریانی در شرق شایع شد و تفاسیر بسیاری بر آن نوشته شد و در اواسط قرن نهم میلادی شهرت دیونیزیوس از عراق و شام تا اقیانوس اطلس را فرا گرفت و کتاب او که بنام «کشف اسرار الهی» معروف شد بعقیده بعضی شرق و غرب را صوفی کرده یعنی ترجمه‌های یونانی و لاتینی آن سبب پیدا شدن اصول تصوف اروپای غربی شده و ترجمه‌های سریانی آن در ملل اسلامی یعنی در تصوف مسلمین که در اول زهد و ترك دنیا و اهمیت دادن بحیات اخروی بوده نفوذ شدید و تأثیر قوی نموده است حاصل آنکه این اصطلاحات

و افکار و آراء در بين مسلمانهای غرب آسيا و مصر از آنجا نفوذ يافت و اولين شکل منظم تصوّف اسلامي از همين جا پديدار شد .

يکي از معارف صوفيان ذوالنون مصري است که بزرگان عرفا او را سر اين طائفه شمرده اند و او اهل علم بوده و بطور يکۀ ابن النديم^۱ ميگويد کتبي تصنيف کرده و با آراء فلاسفه بخوبي آشنا بوده است .

نتيجه آنکه نئوپلاطونيسم يعنى فلسفه نوافلاطوني اسکندريه همان رنگي را بتصوف اسلام زده که قبلاً بتصوف مسيحيت زده بود . از اشخاصي که تأثير بسياري در فلسفه اسلامي داشته اند اعضای جمعيه شبه سرّی هستمد موسوم به « اخوان الصفا » که در بصره در اواسط قرن چهارم هجري جمع بوده که بقول خودشان براي پاک کردن شريعت از جهالت و ضلالت بنشر فلسفه پرداخته و معتقد بوده اند که چون فلسفه يوناني و شريعت اسلام باهم آميخته شود کمال حاصل خواهد شد .

اين جماعت پنجاه ويک رساله نوشته اند که در حکم دائرة المعارف علوم و فلسفه آن عصر است و عبارت است از آراء فيثاغوريون در عدد و رياضي و اقوال ارسطو در حکمت طبيعي و قسمت مهم آن مباحث نوافلاطوني و عرفان اسکندريه است .

حتي ابو علي سينا که بزرگترين معلم و شارح فلسفه ارسطو در اسلام محسوب است در قسمت الهيئات روح عرفان و تصوفي نشان ميدهد که از آثار فلسفه نوافلاطوني است . مخصوصاً در کتبي که در اواخر عمر از قلم ابو علي سينا جاري شده تحول فکري و ترقي مشاهده ميشود که در اين رشد انداسي که کمتر زير بار فلسفه نوافلاطوني رفته و بعقیده ارنست رنان کمتر از همه فلاسفه اسلام تحت تأثير حکمت اشراق واقع شده ديده نميشود .

ابن رشد در کتاب « تهافت التهافت » و ابن طفيل در کتاب « حي بن يقظان »

۱- « ذوالنون المصري وهو ابو الفيز ذوالنون بن ابراهيم و كان متصوفاً وله اثر في الصنعة و كتب مصنفة فمن كتبه : كتاب الرکن الاکبر و کتاب الثقة في الصنعة » (الفهرست صفحه ۴۰۵ چاپ مصر) .

مدعی هستند که ابن سینا در کتاب «حکمة المشرّقین» که متأسفانه امروز چیزی که از آن باقی مانده دیباچه و قسمتی از منطق آن است معتقد بوحدت خدا و عالم و بعبارت دیگر معتقد بوحدت وجود بوده است.

حالا به بینیم فلسفه نو افلاطونی که از قرن سوم میلاد پیدا شده و مخصوصاً این نام با آخرین مدرسه فلسفی یونانیان اسکندریه داده میشود چگونه بوجود آمده است. فلسفه یونان را میتوان به سه عصر تقسیم کرد :

اول - عصر نظر در عالم خلقت .

دوم - عصر نظر در خود انسان .

سوم - عصر بحث منظم و مرتب .

عصر اول - عصر نظر در عالم خلقت : قدمای فلاسفه یونان علمای طبیعت بودند که با فکر و تعمق و امعان نظر و وضع اصول نظری آنها مجموعه فلسفی متکون میشود و میکوشند که آثار طبیعت را تعلیل و توجیه نموده قوانینی بیابند. فلاسفه این عهد مطالعاتی میکردند و برای فهم طبیعت و سنت کون فرضهائی مینمودند .

مطالعات و فرضهائی آنها علومى بوجود آورد از قبیل حکمت طبیعى و نجوم و جغرافیا و بحث در تحول و تغییری که بر اشیاء عارض میشود و اساس واقعی اشیاء که با وجود همه این تغییرات عارضه باقى میماند و اساس دنیا و هیولای عالم یا ماده آن و غیره در هر يك فرضهائی کرده اند که بنام قدمای فلاسفه یونان از قبیل تالیس ملطی و آنکسمندر و هرقلیطس و ایلئون و فیثاغورث و غیرهم معروف است .

عصر دوم - عصر نظر و بحث در خود انسان : گفته اند که سقراط فلسفه را از آسمان بزمین آورد مقصود این است که بحث در خود انسان را مهمترین مباحث و محور فلسفه قرار داد و همه همت را بر آن گماشت که بفهم قوانین باطنی انسان و قوه فکر و اراده و عمل این دو قوه برسد یعنی بداند که فکر و اراده چگونه پیدا میشود باضافه

این بحث پیدا شد که آیا حقایق اشیاء ثابت است و اینکه بعضی چیزها را حق یا صواب یا خیر می‌شمریم آیا این چیزها قائم بخودند یا امر نسبی است نسبت بما و آراء و علاقه ما.

این عصر را عصر انسانی (انترپولوژی) فلسفه نامیده‌اند و رجال بزرگ این عصر عبارتند از سقراط و سوفسطائیان (که مشهورترین آنها پروتاگوراس و هبئاس و پرودیکوس هستند).

سقراط در اینکه فلسفه باید متوجه با انسان بشود با سوفسطائیان موافق بود و اما در اینکه می‌گفتند حقایق اشیاء ثابت نیست با آنها مخالفت می‌ورزید. عصر سوم - عصر بحث منظم فلسفه: که ذیمقراطیس و افلاطون واضع آن هستند و ارسطو مکمل آن.

در دو عصری که مذکور شد و دوره بحث در کون و انسان است مدار بحث فلسفه محدود بمسائل معدودی بود در این عصر دائره بحث وسیع شد. سه نفر فیلسوف مذکور مخصوصاً ارسطو که بقول او گوست کونت رئیس و پیشوای مطلق متفکرین بشر و با اصطلاح حکمای اسلام معلم و استاد اول است علوم را نقادی بسیار نموده اصول و فروع شعب مختلف فلسفه را طبقه‌بندی کرده برای هر علمی بحث خاص و حدود معینی مقرر داشتند.

ارسطو افکار و آراء یونانی را تصفیه و تلخیص کرد و در دسترس اخلاف گذاشت و مدت دو هزار سال اقوال و آراء او مدار بحث فلاسفه دنیا بوده و در قرون وسطی استشهاد بقول ارسطو قاطع هر مناقشه و مباحثه علمی بوده است.

بعد از ارسطو مسائلکهای مختلفی در فلسفه پیدا شد ولی بطور کلی میتوان گفت که چیز بسیاری بر اقوال او نیفزوده و ابتکار مهمی نشان نداده‌اند از قبیل پیروان اپیکور و کلیبی‌ها و رواقی‌ها و متشککین که تحقیق در آنها از موضوع ما خارج است.

بعد از مرگ اسکندر مقدونی و برچیده شدن بساط ارسطو و از میان رفتن

شاگردان او چراغ دانائی در مدینه الحکما یعنی آتن رو بضعف نهاد و در اسکندریه مصر روشن شد.

اگرچه حکمای اسکندریه هم اغلب یونانی هستند زیرا یکی از سرداران مقدونی اسکندر موسوم به بطلمیوس بعد از مردن او شهر اسکندریه را پایتخت خود قرار داده تأسیس دولتی نمود که بدولت بطالسه معروف است و بواسطه تشویق و رعایت او حکما و فلاسفه در اسکندریه جمع شدند و با وسائل تحقیقات علمی از قبیل کتابخانه ها و رصدخانه ها و باغهای حیوانات و نباتات و مدارس و غیره که در آن شهر موجود بود در قرن سوم و دوم قبل از میلاد اسکندریه کانون فلسفه و معرفت دنیای قدیم محسوب میشد و اگرچه بعد از رونق آن کاسته شد ولی باز تا قرن چهارم میلادی حوزه های علمی آنجا دایر بود. بطوریکه اشاره شد بعد از ارسطو حکما و فلاسفه بطور کلی همه خوشه چین خرمن فضائل حکمای معروف یونان از قبیل فیثاغورث و ذیمقراطیس و افلاطون و ارسطو بوده اند ولی چند فرق با آنها دارند.

یکی آنکه در بین حکمای اسکندر به تخصص پیدا شد یعنی قبلاً حکیم و فیلسوف در پی فرا گرفتن و بحث انواع علوم و فنون و شعب مختلفه فلسفه بود در این دوره بفضل ارسطو که علوم را طبقه بندی نموده اقسام علوم متشتمه را از یکدیگر تمیز داده و در بین مسائل مخلوط و در هم صحیح را از فاسد تشخیص داده حدود هر شعبه ئی از شعب فلسفه را با تعریفهای جامع و مانع معین کرده بود حکمای ذوفن و متخصص در يك شعبه مخصوصی پیدا شدند و همین مسئله سبب شد که علوم وسعت و بسط پیدا کرد و بسیاری از مباحث که در بین قدما از حدود کلیات و اصول خارج نبوده در اسکندریه تفصیل یافته است مثلاً ارسطرخس (آریستارک) و ابرخس (هیپارک) و بطلمیوس صاحب المجسطی در علم نجوم و هیئت کار میکرده اند ابولونیوس و اقلیدس سرگرم هندسه بوده اند ارشمیدس در ریاضیات و حکمت طبیعی و جراثیقات متخصص بوده اراتو سطیس فن جغرافیا و هیئت را خوب میدانسته جالینوس در طب سرآمد بوده است.

فرق دیگر حکمای اسکندریه با قدما این است که بواسطه اتصال با مشرق زمین مخصوصاً آسیا و خود مصریها و تماس با ملل متنوعه و مذاهب و افکار مختلفه تشکیل حوزه‌های فلسفی مخصوصی دادند بنام فلسفه «فیثاغوریان جدید» و «آکادیمیان جدید» و «رواقیون جدید» و «افلاطونیان جدید».

یکدسته از حکما هم در پی جمع و توفیق بین آراء متنوعه بر آمده از هر گوشه‌ئی توشه‌ئی و از هر خرمنی خوشه‌ئی التقاط کرده فلسفه مختلطی تنظیم کرده‌اند که بهمین مناسبت «التقاطیون»^۱ نامیده شده‌اند.

در قرن اخیر قبل از میلاد نفوذ دولت روم بر دنیای متمدن زیاد شد از جمله یونان و اسکندریه تحت فرمانروائی آنها در آمد رومیان در فلسفه مسلك انتخابی اختیار کردند یعنی از آراء فلسفی ملل مختلف و حوزه‌های متعدد حکمت آنچه را که موافق آراء و طبایع و منافع خود یافتند گرفتند و یکی از معاریف حکمای انتخابیون رومی سیسرون خطیب مشهور است.

مذهب اپیکوری بهمت لو کریسیوس در بین رومیها نفوذ یافت ولی طولی نکشید که مبادی فلسفی اپیکور انحطاط یافته بشکل بدی در آمد و تقریباً منحصر باین جمله شد «بخوریم و بنوشیم و خوش باشیم زیرا فردا از میان می‌رویم».

دیگر از مسالك فلسفی که در بین رومیان نفوذ بسیار یافت طریقه رواقیون است که بر سیاست و دین و افکار عامه تسلط پیدا کرد تا آنجا که مارکوس اورلیوس امپراطور روم را در قرن دوم میلادی پیرو خود نمود.

روم بر دنیای قدیم مسلط شده وارث تمدن و علوم و معارف و فلسفه یونان گشت ولی حکومت رومی نتوانست امنیت فکری و اطمینان روحی مردم را ضمانت کند و قلوب را راضی نگاه دارد زیرا افراط و تفریط زیاد بود و مفاسد و معایب هیئت اجتماعی

هر روز بیشتر میشد و تناقضات شدید پدیدار میگشت جماعت معیننی راحت بودند ولی باقی رومیان ببدبختی بسر میبردند و مردم غیر رومی یکسره اسیر هوی و هوس و ظلم و شرارت رومیها بودند.

در بین آنکه دسته‌ئی بفکر هجوم بر نظام اجتماعی رومی بودند اعتقاد بحیات آینده و آرزوی بسعادت اخروی هم در جماعتی قوت می‌گرفت آخرتی که بداد دل مظلوم ظالم را کیفر میدهد و مظلوم را عزیز می‌گرداند خلاصه هزارها مردم متوجه بعالم بالا شدند یعنی عالمی ماورای عالم پر درد و الم ماو عالمی علوی و پراز عدل و انصاف و سعادت و البته بر اهل تحقیق روشن است که همین افکار و احساسات است که زمینه شیوع مسیحیت را در بین رومیان مخصوصاً در طبقه غلامان و بینوایان تهیه کرد.

از طرف دیگر فلسفه نتوانست از جهت حل مشکلات علمی مردم را راضی کند. انسان از معرفت خود و دنیا اظهار عجز می‌کرد و بالاخره معتقد شد که بدون کمک قوه روحانی ممکن نیست انسان باقوای شخصی خود بمعرفت و دانائی برسد خلاصه هیچ قسم سعادت پایداری در دنیای محسوس پیدا نمی‌شود بلکه سعادت ابدی متعلق بعالمی است که ورای زندگی ما است.

حاصل آنکه این افکار که همه کم یا بیش نتیجه اختلاط شرقیان است با مردم یوتان و روم و حکمای اسکندریه بتدریج انسان را از فلسفه روگردان نموده به دین متوجه ساخت و از این تاریخ بعد دین باستخدام فلسفه می‌پردازد یعنی برای مقاومت در مقابل و ثنیون که بسلاح فلسفه مسلح بودند دین هم در صدد بر می‌آید که برای خود اساس علمی و فلسفی بنیاد کند تا معتقدات خود را بیشتر بعقل و منطق و استدلال نزدیک نماید و طبقات عالی و خواص مردم را هم زیر بار دین در آورد و از این جا طرح حکمت الهی ریخته میشود و مقدمات حکمت نوافلاطونی تهیه می‌گردد.

اینها همه نتیجه آمیزش ملل مختلفه است با یکدیگر در دوره حکومت رومیان مخصوصاً در اسکندریه که معرض افکار امم مختلفه شرق و غرب است.

اسکندر یه را باید مر کز امتزاج دین با فلسفه شمرد زیرا در آنجا شرق و غرب با هم تماس پیدا کردند و روح یونانی با روح شرقیها همزوج شد. روح یونانی با ذکاء و دقت و حسن نظر و قریحه روشن خود با روح شرقی که فطرتاً مایل بمشاهده عالم ماورای شهود است مخلوط گشت و نتیجه آن شد که مذاهب افلاطونیان جدید و امتزاج حکمت افلاطون با دیانت یهود یعنی طریقه فیلون یهودی پدید آمد.

فیلون تقریباً بیست سال قبل از میلاد در اسکندریه متولد شده بعد از سال پنجاه و چهار میلادی کتاب او که مخلوطی است از فلسفه افلاطون و تورات شهرت یافت. مقصود فیلون یهودی و حکیم دیگر یهودی بنام ارستوبول تفسیر تورات است از جمله آراء فیلون یکی این است که: خدا یکی است و موجود مجرد است و اول صادر از خدا «کلمه» است (= لو گوس). «کلمه» واسطه بین خدا و عالم است. روح صادر از «کلمه» روح عالم است.

این تثلیث شبیه به تثلیث مسیحی است که بعدها پیدا شد و در دو لفظ «کلمه» و «روح» با هم مشترک کند.

فلسفه فیلون که تأثیر بسیاری در نو افلاطونی و مسیحیت کرده تفاسیر رمزی برای تورات قائل است آدم را بعقل و حواس و احساس و مار را بلذت تأویل نموده و تمام محتویات تورات را عبارت از سیر نفس بطرف خدا پنداشته است گفته های فیلون مثال خوبی است برای وسعت میدان تأویل و معلوم میدارد که ارباب تأویل بر هر کاری قادراند و دیگر چندان از تأویلات عارفانه صوفیان اسلام بتعجب نخواهیم آمد زیرا قرآن بواسطه داشتن آیات متشابه تا اندازهئی مستعد تأویل هست ولی ملاحظه میشود که فیلون در کتاب بسیار خشکی چون تورات هم از تأویل عاجز مانده است.

بتدریج معارضه بین افکار و آراء و دیانات و مسالك متنوعه زیاد شد از طرفی آراء یهود و مسیحیان و از طرف دیگر افکار گزنوفان و افلاطون و ارسطو و عقائد پیچ در پیچ

حکمای اشراقی اسکندریه معروف به «گنوستیک» که میتوان بهر فا تعبیر کرد و مذهب فیثاغورث و مذاهب و ثنیون مصر همه این آراء متشتمه بالاخره بهم آمیخته شده مر کبی بوجود آورد بنام «حکمت افلاطونی جدید» که ما در این جا بحکمت «نوافلاطونی» تعبیر کرده ایم.

فلسفه مختلط و ممزوج نوافلاطونی انسان را بیاد شکل حکومت آنروز و شباهت بین آن دو میاندازد زیرا می بیند همانطور که از نظر تشکیلات سیاسی دنیای قدیم در زمان دیو کلسین و قسطنطین دولتی تشکیل داد که رنگ تمدن شرق و تمدن یونان و روم هر دو در آن هویدا بود فلسفه قدیم هم بالاخره همه فرق و مسالك مختلفه و افکار متشتمه شرقی و غربی را در هم آمیخته فلسفه مر کبی بوجود آورد.

و نیز همانطور که امپراطوری روم در اواخر ایام از طرفی نهایت جد و جهد را بکار میبرد که سر و سامانی باوضاع آشفته و زندگی از هم گسیخته بدهد و از طرف دیگر نتیجه فرسودگی تمدن رومی هر روز زیادتر میشد فلسفه نوافلاطونی هم از طرفی کمال و نهایت ترقی فلسفه محسوب است و از طرف دیگر نتیجه ضعف و فرسودگی و نارسائی فلسفه قدیم شمرده میشود.

قبل از این عصر هیچوقت در تخیلات فلسفی یونان و روم استشعار بعظمت و برتری انسان بر طبیعت باین خوبی تعبیر نشده بود و نیز قبل از این عهد هیچوقت علم حقیقی و معرفت واقعی باین درجه از کساد و بی رونقی و بی اعتباری نرسیده بود. اما اگر علوم تجربی و فلسفه استدلالی را میزان قرار دهیم باید بگوئیم که آفتاب فلسفه با افلاطون و ارسطو باوج نصف النهار رسیده بعد از ارسطو رو با انحطاط نهاده بالاخره در ظلمت نوافلاطونی افول کرد ولی اگر مذهب و اخلاق را مدار حکم قرار دهیم باید بگوئیم طریقه اخلاقی را که نوافلاطونی خواست تأسیس نموده و در میان مردم برقرار سازد عالی ترین و خالص ترین و زیباترین اوجی است که دنیای قدما بآن رسیده است. محرك و مقوی و اساس مبانی اخلاق علوم طبیعی و معرفت بمعارف مادی نیست

بلکه از اول تا آخر همه جا مقوی و محرك اخلاق احساسات و تمایلات قلبی و عواطف و توجه با اصول و افکار مجرّده است باصطلاح فرنگیها « ماتریالیسم » نیست بلکه « ایدآلیسم » است .

ضمناً این نکته را باید دانست که بطوریکه در علم النفس محرز و مسلم است و تجارب چند هزار سال نشان داده است در مسائلی که سر و کار انسان با احساسات و عواطف است حد وسط و اعتدال ندارد احساسات و عواطف یا انسان را بکلی و بدون شرط بيك چیز متوجه میسازد و یا بکلی از آن گریزان میسازد و شور و حرکتی که از تمایلات قلبی و عشق و عاطفه برمیخیزد یا بطرف افراط سوق میدهد و یا بجانب تفریط چیزیکه از افراط و تفریط هر دو جلو گیری میکند و انسان را معتدل میسازد عقل و علم و منطق است بنابر این میتوان گفت که « ایدآلیسم » مطلق بحت بسیط و منسلخ از هر گونه « ماتریالیسم » مستلزم ضعف علم و سستی منطق است چنانکه « ماتریالیسم » مطلق بحت بسیط منسلخ از هر گونه « ایدآلیسم » مستلزم ضعف علم و سستی منطق است و ادب و شعر و ذوق و اخلاق و هنرهای ظریف و زیبائی دوستی و برابر شدن با حیوانات و مصداق « او نه بیند جز که اصطبل و علف از شقاوت غافل است و از شرف » و تنازل از درجه انسانیت و انهماك در ملاذ جسمانی مادی و ارضاء شهوات است و بس .

حاصل آنکه حد اعتدال و میانه روی لازم است و « ایدآلیسم » مطلق بدون حد و شرط قهراً منتهی به تحقیر علم و عقل و بالاخره منجر به همجیت میشود زیرا بطوریکه گفته شد امور مربوط با احساسات و عواطف حد وسط و اعتدال ندارد یکی از مثالهای روشن این موضوع فلسفه « نوافلاطونی » است که بمحض اینکه بهار آن با آخر رسید توحش و انحطاط شروع شد و دنیای تازهئی پیش آمد که هر چیز دیگر بخاطر آن متروک ماند و اوهم پرستی و تقیّد بخرافات غلبه یافت عقل و علم از میان رفت خرافات شایعه دانائی محسوب گشت و دانائی قدیم چهل و جنون شمرده شد .

فلسفه قبل از سقراط مؤسس بر علوم طبیعی بود و بمذهب و اخلاق کاری نداشت

و پیرامون آنها نمیگشت بلکه همه توجه فلاسفه صرف بحث در ماده و مطالعه در طبیعت و ربط میان اشیاء میشد در حالی که آراء و اصول اخلاقی علم خاصی نبود بلکه بشکل حکم و امثال در اقوال شعرای یونان مانند شعرای جاهلیت در عرب پند و اندرزهایی دیده میشد. سقراط اهمیت بسیار با اخلاق میداد باین معنی که قسمت مفید و مهم فلسفه را اخلاق میدانست و فلسفه نظری را در درجه دوم از اهمیت میگذاشت. اما بحث حقیقی در مسائل اخلاقی مرهون مساعی افلاطون و ارسطو است و مخصوصاً ارسطو که شکل علمی و فلسفی باین موضوع داد و اصول و مبانی قائل شد.

البته همانطور که لغت مقدم و سابق بر قواعد نحو است مسائل اخلاقی هم که غالباً متکی بعبادات است پیش از آنکه علم اخلاق پیدا شود و در آن بحث کند موجود بوده و فلاسفه از قبیل افلاطون و ارسطو مخترع حکم اخلاقی بر اشیاء نیستند بلکه قرنهای پیش از آنها مردم خود میان بد و خوب تمیز میداده اند بعد فلاسفه و متفکرین آمده قواعد و اصول و کلیات و فروعی استنباط کرده و در دسترس مردم گذاشته تا بتوانند در اعمال و رفتار خود از آن قواعد و اصول استفاده کنند و با چشم باز بین خیر و شر تمیز بدهند خلاصه فلاسفه و حکما جنبه علمی و فلسفی بمبحث اخلاق داده اند.

فرق علم اخلاق با فلسفه در این است که فلسفه بحثش مقصور بر چیزی است که «بوده» یا «هست» یا «خواهد بود» در حالی که علم اخلاق حکمت عملی و درس رفتار و روش است و میخواهد روشن کند که رفتار انسان چه چیز و بچه طریق باید باشد یا سزاوار و شایسته است که چگونه باشد.

خلاصه طریقه افلاطون و ارسطو در پی آن بود که بین علوم طبیعی و اخلاق توفیق بدهد اگرچه در نتیجه کوششهای سقراط برتری اخلاق بر علم محقق شده میشد و در بین آنکه افلاطون و ارسطو و شاگردان آنها سرگرم مباحث فلسفی و اخلاقی بودند مذاهب و مسالك توده مردم در کمال ضعف و در کار از میان رفتن بود.

بعد از ارسطو تمام شعبه های فلسفه از دنیای محسوس و عالم واقع بینی و روش

علمی بحث و تحقیق که بدست حکمای مقدم بر ارسطو و خود او وضع شده و عبارت بود از جمع بین تجربه و اصول نظری و نقد منطقی منحرف شد و احساسات و تخیلات جای آنرا گرفت و انواع و اقسام شك و تردید پیدا شد و فرقه‌های مختلف شکا کین بوجود آمدند که اعتماد بر علم و منطق را سست کردند حاصل آنکه زمینه‌ئی تهیه شد که امور ناشی از احساسات بر فلسفه تقدم جست در این میانه نصرانیت ظاهر شد و چنان تأثیری در مردم کرد که عقائد فلسفی نتوانست با آن مقاومت کند.

نصرانیت تعالیم یهود را در دنیای و ثنیت منتشر ساخت و اصول اخلاق توراتی در دنیای قدیم ریشه گرفت.

بموجب تورات که انجیل مکمل آن است اخلاق الهی المنشاء است یعنی اخلاق نتیجه امر خدا و فیض خدا است و عبارت است از تنفیذ او امر الهی. باین معنی که انسان محتاج بقواعد و قوانینی است ولی تشریع این قوانین و قواعد فقط با خدا است این اصل در سایر دیانات هم هست و مسلم است که دین هیچوقت زیر بار اصول اخلاقی که فلاسفه وضع کنند نمی‌رود این است که در فلسفه مدرسیون اسلام قسمت حکمت عملی و علم اخلاق فلسفه‌های یونان مکانت نداشته و مورد اهتمام قرار نگرفته است و بهمین جهت در کتاب شفا و نجات و اشارات ابوعلی سینا از آن تغافل شده است.

علت این امر این است که علم اخلاقی که در فلسفه یونانی بوده رنگ و ثنی داشته و بامبانی مذهبی و اجتماعی مسلمین مطابقت نمی‌کرده است و بادستورهای مذهبی مخالف بنظر میرسیده است بدینجهت این فن در اسلام بکلی از مدارس فلسفه اخراج شده است و باوجود چند ترجمه و تألیفی که از روی کتب اخلاقی و اجتماعی یونانی شده است از قبیل کتاب فارابی موسوم به «آراء اهل المدینة الفاضلة» و کتب اخلاقی مسکویه و معدودی دیگر تدریس این فن پیشرفت قابل ملاحظه‌ئی نداشته و شاید

ابن رشد اندلسی کسی باشد که بیش از دیگران در خصوص مبادی علم اخلاق یعنی مسئله خیر و شر و جبر و اختیار بحث کرده است.

شیخ الرئیس ابوعلی سینا در مقدمه «حکمة المشرقین» وقتی که حدود و تعلیمات علم اخلاق را ذکر میکند روش همیشگی خود یعنی رعایت ملاحظات دینی را از دست نداده میگوید: «ولیس قولنا و «ما ینبغی ان تكون علیه» مشیرا الی انها صناعة ملفقة مخترعة لیست من عند الله و لکل انسان ذی عقل ان يتولاها کلا بل هی من عند الله و لیس لکل انسان ذی عقل ان يتولاها الخ» و نیز در همانجا میگوید: بل الاحسن ان يكون المقتن لما یجب ان یراعی فی خاصة کل شخص و فی المشاركة الطغری و فی المشاركة الکبری شخص واحد بصناعة واحدة و هو النبی».

مقصود این است که بهمین دلایل دیانت یهود و مسیحی تشریع و وضع قوانین اخلاقی را مخصوص پیغمبر و دین می شمرده اند و از اهم مبادی دینی محبت بخدا و اطاعت او و محبت با انسان و بذل و احسان و امثال آن است. فرق مهم بین اخلاق و فلسفه یونان و اخلاقی که دیانات تعلیم میدهند این است که علم اخلاق یونانی کمال شخصی انسان را غایت قصوی و کمال مطلوب میداند و تعلیم میدهد که انسان باید تمام قوی و ملکات طبیعی خود را برای وصول بسعادت بکاربرد و در حالی که دیاناتها ولو آنکه مؤسسين آنها دستورشان معتدلانه است و جمع بین مقتضیات حیات دنیوی و اخروی کرده اند یعنی در عین آنکه تمتع بردن از لذتهای دنیوی را در دایره اعتدال و پیروی از اصول معینی مباح شمرده دستور داده اند که انسان باید دنبال طهارت نفس و پاکیزگی فکر و عمل برود و روح را بر بدن و شهوات طبیعی مسلط سازد و چنانکه در قرآن فرموده است «ابتغ فیما آتاک الله الدار الآخرة ولا تنس نصیبک من الدنیا و احسن کما احسن الله الیک» ولی چون در امور عقیده ئی سروکار با احساسات و عواطف است که اعتدال و میانه روی نمی شناسد قهراً در بین دسته ئی از پیروان دیانات این اصول براه افراط افتاده و طبعاً منجر بانکار حقوق بدن میشود و خواهی نخواهی

جماعتی از مردمان پر شور و حرارت اعتزال از دنیا را توصیه میکنند و تعلیم میدهند که باید حیات طبیعی و مشتهیات را بالمرّة کنار گذاشت و هر آرزو و میلی را ناچیز شمرده یکسره زاهد و متعبد شد و هر فقر و بینوائی و درد و آزاری را با کمال رضا تحمل کرد خلاصه باید «زندگی غیرطبیعی» اختیار کرد.

از چیزهایی که مسیحیت وارد اخلاق کرد عقیده به «نجات بوسیله غفران» است که اساس آن این است که انسان طبیعتاً گناهکار است و با جدوجهد خود ممکن نیست نجات بیابد راه نجات فقط غفران است بعدها این عقیده در نزد مسیحیان بشکل رموز و اسرار در آمد که در این جا از تفصیل آن صرف نظر میشود و چیزی که دانستن آن برای ما لازم است این است که همین اصل بشکل دیگر در بین صوفیه اسلام دیده میشود که در طی صحبت از مقامات و احوال صوفیه بجای خود گفته خواهد شد.

باری دیانت مسیح در بین رومیان و مصریان رسوخ پیدا کرد و همینکه نصرانیت استقرار یافت مسیحیان برای مقاومت با فلاسفه و ثنیون در اسکندریه مدرسه حکمت الهی تأسیس کردند و دست بکار استخدام فلسفه برای نشر دیانت مسیح زدند.

یکی از بزرگان حکمای و ثنیون مصری موسوم به آمونیوس ساکاس هم طرح طریقه فلسفی تازه‌ئی ریخت که همان فلسفه نو افلاطونی باشد خزائن کتابخانه‌های اسکندریه در دسترس اصحاب این طریقه بود و ریاست این طریقه در ابتدا با آمونیوس ساکاس مذکور و بعد با شاگردش پلوپینوس (فلوپین) و پس از او با فروریوس و ژامبیلیک و پروکلس بود.

آمونیوس ساکاس در ابتدا مسیحی بود بعد از مسیحیت اعراض نموده طریقه مذکور را تأسیس کرد و در سنه دویست و چهل و یک میلادی وفات کرد.

پس از وفات آمونیوس ساکاس مهم‌ترین شاگردان او فلوپین که با امپراطور گوردیانوس رومی در موقع محاربات آن امپراطور با شاپور پسر اردشیر ساسانی بایران آمده و از نزدیک بر افکار و آراء شرقیان واقف شده بود ریاست آن حزب را پذیرفت.

بعضی از مورخین نوشته‌اند که فلوپتین در سن بیست و شش در حوزة شاگردان آمونیوس ساکس در آمده بعد از یازده سال شاگردی در نزد او بایران و هند رفت و در این مسافرت‌ها بر مذاهب و مسالك شرقی مطلع شده مراجعت کرد .

موفات فلوپتین را شاگردش فروریوس درشش مجلد^۱ که هر مجلدی نه کتاب است نشر کرد که مجموع پنجاه و چهار کتاب یارساله است و بهمین مناسبت که هر جلدی نه کتاب یارساله است هریکی از آن مجلدات را «تاسوع^۱» نامیده‌اند .

فلوپتین در سال دویست و هفتاد میلادی در گذشت و شاگردانش مدرسه را راه میبردند تا آنکه در سنه پانصد و بیست و نه میلادی امپراطوریوستیانیانوس^۲ مدارس فلسفی و ثنی را بست و معلمین و شاگردان آنها را متفرق ساخت که از جمله جماعتی بدربارسانیان ملتجی شدند و بطوریکه اشاره شد بعدها آراء و عقائد آنها از راه صوامع مسیحیان سوریه و مدرسه جندی شاپور خوزستان و صابیان حران در بین النهرین بمسلمانها رسید و غالب کتبی که بنام « حکمت الهی ارسطو » عبری ترجمه شده آثار نوافلاطونیان است و نیز کتب عارفانه و حکمت اشراق و « اسرار الهی » که بنام دیونیزیوس و غیره در آسیای غربی انتشار یافت همه ملتهق از اقوال حکمای اسکندریه است .

این فلسفه نوافلاطونی اسکندریه از هر يك از فرق مختلفه فلاسفه چیزی گرفت و از همه بیشتر از افلاطون که نام آن فلسفه را بخود داد و خود را « نوافلاطونی » نامید زیرا اساس فلسفه ماوراء طبیعی آن مأخوذ از افلاطون است .

حکمت نوافلاطونی از فلسفه ارسطو چند چیز گرفته که از جمله یکی طریقه و منهج بحث و دیگری تاحدی حکمت ماوراء الطبیعة ارسطو است و نیز از رواقیون مبادی عقیده وحدت وجودی را اخذ کرده باضافه اصول اخلاقی آنها را پذیرفته و چیزهای دیگر نیز بر آن افزوده است .

ولی باید دانست که آنچه را از این مسلکهای مختلف فلسفی گرفته صرف نقل

اقوال و قبول آراء آنها نبوده بلکه در همه جا جنبه شخصی و احساسات فردی غلبه داشته است و بهمین جهت و نیز بعلمت آنکه نه توجهی بعلوم محسوس و مادی کرده و نه اعتمادی بر آنها نشان داده موید آراء فلسفی شکاکان واقع شده است .

خلاصه بجز فلسفه اپیکوری که همیشه دشمن خطرناک نوافلاطونیان بوده از جمیع فلسفه‌های قبل از خود استفاده برده و چنانکه گفتیم بواسطه تماس با شرقی‌ها عناصر شرقی هم در فلسفه آنها رسوخ یافته است .

شرقی فطرة مایل بدنیای ماورای شهود و عالم غیب و خوارق عادات و طبعاً متمایل بتصوف و تدین است در صورتیکه یونانی قدیم مایل بفحص دقیق و بحث عمیق و در پی حقیقت رسی بوده و هیچگونه تقییدی بسیره اسلاف و تقلید کور کورانان از آنها نداشته است آثار روشن فکری که از خصایص نژادی یونانیان بوده در همه شئون زندگی آنها از فلسفه و سیاست و دین و علم و صنعت هویدا است بعبارة آخری شرقی جنساً تابع احساسات و یونانی تابع تحلیل منطقی است و در فلسفه نوافلاطونی این دو چیز با هم مخلوط شد و در قرن اول میلادی فکر خاصی در اسکندریه بوجود آورد .

این فکر نتیجه اختلاط تمایلات شرقی و غربی یعنی فلسفه نوافلاطونی دورنگ و مختلف پیدا کرد و دو دسته در پیرامون آن پیدا شدند در یک دسته رنگ تصوف و عرفان بیشتر بود و در دسته دیگر رنگ بحث علمی باین معنی که در یک دسته دین اصل بود و فلسفه فرع و در دسته دیگر بعکس بعبارة آخری جماعتی متدین مایل بفلسفه بودند و جماعتی دیگر فیلسوف متمایل بدین و عرفان در هر حال مباحث آنها نه فلسفه خالص بود نه دین خالص بلکه مخلوطی بود از آن دو .

همین فلسفه است که بالاخره يك جهتی شده یعنی عنصر دینی در آن غلبه یافته و بنام «فلسفه کنیسه و مسیحیت» و یا در بین مسلمین بنام «علم کلام» و «حکمت اشراق» شیوع کامل یافته است و از آنجا که منبع حقیقت را وحی و الهام و واردات قلبی و اشراق می‌شمرد با آراء حکمای مشائین و امثال آنها مخالفت ورزیده است .

باینکه فلسفه نوافلاطونی فلسفه مزيج و مرکبی است که از منابع مختلف سرچشمه گرفته نباید چنان پنداشت که این فلسفه صرفاً یک دسته افکار ملتقط مخلوطی است بلکه باید دانست که يك فکر کلی محیط بر همه عناصر و اجزاء این فلسفه است و آن دین است. باضافه حکمت نوافلاطونی اصل تازه‌ئی وارد اصول فلسفه کرد و آن اصل اعتقاد بحقیقت «ما فوق عقل» است یعنی چیزی که از حیز عقل و حس و حوصله دنیای محسوس خارج است و برای فهم حقایق دینی و اخلاقی نه ادراك حسی کفایت میکند و نه استدلال عقلی.

پس از این مقدمات که نظر بتأثیر عمیق فلسفه نوافلاطونی در مباحث فلسفی حکمای اسلام و مخصوصاً در تصوف و عرفان اندکی به تفصیل صحبت شد و با همه خوفی که از تطویل کلام داشتیم تمهید مقدمه و نشان دادن سیر حکمت این اندازه از تفصیل و اطناب سخن را ایجاب کرد خلاصه‌ئی از آراء نوافلاطونیان در مبحث حکمت ماوراء الطبیعه و عقائد آنها در اخلاق در اینجا ذکر میشود تا معلوم شود که تأثیر این آراء و عقائد در تصوف و عرفان که موضوع بحث ما است تا چه اندازه بوده است:

اساس مهم مذهب فلوطین وحدت وجود است که ممکن است باین عبارت معروف تعبیر شود که « بسیط الحقیقه کل الاشياء و ليس بشیئی منها » حقیقت یکی است و منشاء وجود همان حقیقت واحده است جمیع موجودات تراوشی است از مبدأ احدیت که بطریق تجلی و فیضان و انبعاث از او صادر گشته و مآلاً همه چیزها بطریق رجوع بهمان مبدأ بر میگردد.

واحد همه اشياء است و هیچ يك از اشياء نیست.

مقصود از همه اشياء مجموع اشياء نیست بلکه کمال هر چیزی است.

هستی مطلق او است و ما بقی نمود است یعنی شبیه بهستی است بعبارة آخری

ماورای « وجود مطلق » که خدا است ما بقی عدم شبیه بهستی است و نیست -

« هستی نما » است.

خدا در عین اینکه مصدر همهٔ اشیاء است یعنی همه چیز از او صادر شده هیچیک از اشیاء صادره نیست و بهیچ وصفی نمی‌توان او را وصف کرد و هر تعبیری از قبیل «موجود» و «وجود» و «جوهر» و «حیات» بشود ناقص است خدا بالاتر از همه اینهاست که بهیچ طریق نمی‌توان او را بتصور در آورد و فوق هر تعریفی است.

برای خدا فکر و اراده نمی‌توان قائل شد زیرا فکر مستلزم دو چیز است: فکر کننده و چیزی که در آن فکر میشود و نیز اراده مستلزم این است که اراده کننده طالب حالتی بشود غیر از آن حالتی که در آن واقع است و این امر اثنبینی است در صورتیکه خدا واحد است.

تنها چیزی که میدانیم این است که خدا واجب الوجود و تام الکمال است و مبری از تجزیه و تعدد محیط بر هر چیز و همه چیز و نامحدود است. هر نسبتی باو خلاف توحید است مثلاً نسبت علم و ادراک باو غلط است و منافی با توحید است زیرا غیر از خودش چیزی نیست که معلوم و مدرك او شود.

در عین اینکه فلوطن تعبیرها و وصف‌های مختلف از خدا میکنند باز هر تعبیر و وصفی را هم غلط میدانند و حاکی از تحدید ذات نامحدود می‌شمرند حتی آنکه می‌گویند خدا را وجود هم نمی‌توان گفت زیرا او بالاتر از وجود است و وجود فیضی است از فیوضات او.

برای وصول بخدا باید با شراق و شهود و سیر معنوی متوسل شد حس و عقل برای وصول بخدا کافی نیست.

خدا مبدأ خیر و فیض است. جمیع کائنات از آن فیض الهی زائیده شده و کمال هر يك بسته بنزدیکی و دوری از آن فیض الهی است.

اول نتاج این مبدأ خیر و فیض یعنی اول چیزی که از خدا صادر شده عقل است که بعد از «واحد» کاملترین اشیاء است این صادر اول پسر زیبای پدر است که از

پدري که وی از او منبعث شده جمیع کمالات را اخذ نموده بطوریکه فرق او با پدر بسیار کم است .

عقل یعنی صادر اول هم قوه^۱ انتاج دارد ولی کمتر از پدر و صادر از عقل نفس است .

صادر دوم یعنی نفس که از عقل منبعث شده کمالاتش از او کمتر است و این سه اقانیم^۱ ثلثه میباشند .

در حالیکه صادر اول از خدا کسب فیض مینماید صادر دوم از او مستفیض است باین معنی که مبدأ وجود در حکم خورشید است عقل مانند زمین و نفس مانند ماه . همانطور که عقل واسطه^۲ بین خدا و نفس است نفس هم واسطه^۳ بین عالم روحانی و عالم جسمانی است .

نفس کل^۴ یعنی صادر دوم در هر جسمی حلول نموده و باقتضای استعداد هر جسمی نصیبی از آن یافته و باین طریق نفس کل^۵ منشأ نفوس جزئیة^۶ و شخصیه شده و نفوس جزئیة تحقق یافته است .

اجسام و ابدان پست ترین و ضعیف ترین پرتو آفتاب حقیقی یعنی خدا هستند . حقیقت اجسام صورت است که مایه^۷ وجود آنها است و ماده^۸ پذیرنده^۹ این صورت است . صورت جنبه^{۱۰} وجودی اجسام و ابدان است و ماده^{۱۱} جنبه^{۱۲} عدمی آنها است که عالم جسمانی وجود و عدم نسبت بذاتش متساوی است و مذبذب بین وجود و عدم است .

صدور موجودات دارای جسم و ماهیات امکانیه از نفس کل^{۱۳} انتقال از لانهائی به نهائی است .

خدا و جسم در دو طرف درجات کمال اند یعنی خدا وحدت است و جسم کثرت .

۱- اقنوم که جمع آن اقانیم است لغت سریانی است که بمعنای « وجود اصل » است .

جسم همیشه در تغییر و تبدیل است ولغت «بود» بر آن صادق نمی آید بلکه
 «نمود» است عبارت دیگر جسم پیوسته در «واقع شدن» است نه «بودن» .
 بر جسم هم طابع الهی هست زیرا جسم متشکل است باشکال خدائی که بر آن
 منعکس میشود .

صورت متضمن حقیقت موجودات است و عبارت است از خیر و جمال و
 کمال و وحدت .

ماده چیزی است که اجسام از آن متکون میشوند و آن عبارت است از بی صورتی
 و شر و زشتی و نقص و کثرت .

صادر اول و دوم یعنی عقل و نفس با آنکه از مبدأ وجود تراوش کرده اند
 بواسطه تماس با ماده ناقص شده و در قید تکثر مانده اند .

این تنزل از عالم ملکوت بعالم ناسوت و آلائش بعالم کثرت و ماده و زشتی ها
 و پلیدیهای آن همان است که حرکت در «قوس نزول» نامیده میشود .

در مقابل این حرکت در قوس نزول حرکت دیگری هست که حرکت رجعی
 است یعنی در هر چیزی که از واحد صادر شده میلی هست که دوباره بآن واحد باز گردد
 این رجوع بمصدر الهی ناشی از معرفت است و مراد از حکمت همین است زیرا هر موجودی
 کمالی دارد این حرکت رجعی حرکت در «قوس صعود» است .^۲

هر کس که همه توجه خود را معطوف بماده سازد و حرکت رجعی را فراموش
 کند تباه خواهد شد و برعکس آنهایی که از عالم ماده اعراض کنند و بعالم بالا پیروزانند

۱- ترجمه فرانسه آن Devenir است و عبری «صیورت» گفته شده است .

۲- این دو بیت ناظر بهمین عقیده است :

پایه پایه زاصل خویش افتاده دور

بر مراتب سرنگون کرده عبور

نیست از وی هیچکس محروم تر

گر نگردد باز مسکین زاین سفر

(نقل از اسرارالحکم حاجی ملاهادی سبزواری)

خود را پاک نموده وارد طریق سیر و سلوک شده و پس از طی طریق بعالم بالا متصل خواهند شد .

بواسطه این دو حرکت انبعاث و عودت است که عالم حسی دائماً تکرار میشود یعنی از خدا میآیند و بخدا برمیگردند .

طریق سیر و سلوک سه مرحله دارد: «مقامات سیر و سلوک» و «محبت» و «معرفت» . مقامات سیر و سلوک عبارت است از طلب حقیقت و مجاهده برای وصول بآن و این مقامی است کسبی .

محبت حالی است که از مشاهده زیبائی حقیقت برای طالب پیش میآید . معرفت کامل وصول بحقیقت تامه است و این مرحله کمال است زیرا کمال غایت وجود است .

هر موجودی متمایل باین کمال است که عبارت است از رهایی از اسارت عالم کثرت و ماده و بازگشت بوطن اصلی یعنی اتصال بمبدأ کل .

این سیر با قدم بیقدمی پیش میرود باید چشم از دنیا بست و باو گشود و بابیخودی او را در خود یافت .

عالم برای خیر خلق شده و شرّی که در دنیا می بینیم سیر آن بتدریج بطرف زوال است زیرا سنت ترقی مستلزم این است که دائماً ناقص بطرف کامل و تام برود . از آنجائیکه نفوس جزئیه مذبذب بین نفس کل و اجسامند پس یاممکن است در قوس صعود افتاده بعالم کمال واصل شوند یا سرگردان بین نفس کل و ماده بمانند یا بکلی در عالم ماده تباه شوند این است که نفوس جزئیه بر سه نوعند :

نوع اول نفوس سمائیه که برای عقل و خدا زندگی میکنند و دائماً بسعادت ابدی متمتع اند و غرق در مشاهده خدا هستند .

نوع دوم نفوس سرگردان مثل ملائکه و شیاطین که ملائکه منجذب بخیر اند و شیاطین منجذب بشر .

نوع سوم نفوس بشریه که مبدأ آسمانی داشته ولی در اجسام ساقط شده و این سقوط عقاب غرور آنهاست این تجسد عقاب موقت است و اگر نفس همت کند و افعال خود را بخیر متوجه سازد ممکن است بمشاهده الهی نایل شود.

غایت حیات و کمال مطلوب بازگشت بمبدأ و حصول تمتع ابدی است و راه آن تطهیر نفس ساقطه است بوسیله تجرد از شهوات بدنی و میل های حسی و ممارست فضائل اربعه که عفت و عدالت و شجاعت و حکمت است.

اینها نمونه‌ئی است از آراء فلسفه نوافلاطونی^۱ که مسلمین آنرا باشرع اسلامی توفیق داده و باین منظور چیزهائی از آن کاسته یا بر آن افزوده و بنام «حکمت اشراق» موسوم ساخته‌اند.

انتشار آراء فلوپین و پیدا شدن فلسفه نوافلاطونی در بین مسلمین بیش از هر چیزی در تصوف و عرفان مؤثر بوده است باین معنی که تصوف که تا آنوقت زهد عملی بود اساس نظری و علمی یافت.

چون در آراء نوافلاطونی دقت کنیم می‌بینیم که برای صوفی زاهدی که از دنیا و هر چه در او است بحکم آنکه فانی است دل کنده و بآنچه باقی است دل سپرده فلسفه فلوپین بسیار خوش آیند است بلکه منتهای آرزوی خود را در آراء او می‌یابد. موضوع وحدت وجود در فلسفه نوافلاطونی بیش از هر چیز نظر صوفیه را جلب

۱ - برای مطالعات مفصل رجوع شود بکتاب تاریخ فلسفه از قبیل :

Plotin et le paganisme religieux

Par: Edouard krakowski

une Philosophie de l'Amour et de la Beauté

Par: Edouard krakowski

La Philosophie de Plotin

Par: Alfred Fouillée

Histoire de la Philosophie

Par: Alfred Fouillée

کرده است زیرا وحدت وجودی همه دنیا را آینه قدرت حق می بیند و هر موجودی در حکم آینه‌ئی است که خدا در آن جلوه گر شده باشد ولی این مرایا همه ظاهر و نمود است و هستی مطلق و وجود حقیقی خدا است. انسان باید بکوشد تا پرده‌ها را بدرد و خود را مورد جلوه کامل جمال حق قرار دهد و بسعادت ابدی برسد. سالک باید بایر و بال شوق و عشق بطرف خدا بپرواز آید و خود را از قید هستی خود که نمودی بیش نیست آزاد کند و در خدا که وجود حقیقی است محو و فانی سازد.

مولانا جلال الدین رومی بهترین مترجم و معرف افکار فلوپین و فلسفه نو افلاطونی است و هر کس در دیوان و مثنوی این عارف بزرگ که در حکم دائرة المعارف عرفا است تتبع کرده باشد تقریباً تمام مسائل فلسفه نو افلاطونی را در آن خواهد یافت. اینک برای مثال بعضی از رباعیات و غزلیات و بعضی ابیات مثنوی معروف او را در این جا نقل می‌کنیم تا تأثیر عمیق حکمت نو افلاطونی در افکار و عقائد صوفیه روشن شود:

عشق آمد و از غیر برداخت مرا	بر داشت بلطف چون بینداخت مرا
شکر است خدایرا که مانند شکر	در آب وصال خویش بگذاخت مرا

عشق آمد و شد چو خونم اندر رک و پوست	تا کرد مرا خالی و پر کرد زدوست
اجزای وجودی همگی دوست گرفت	نامی است زمن بر من و باقی همه اوست

قردا که بمحشر اندر آید زن و مرد	از بیم حساب رویها گردد زرد
من عشق ترا بکف نهم پیش آرم	گویم که حساب من از این باید کرد

کامل صفتی راه فنا می پیمود	ناگاه گذر کرد ز دریای وجود
یک موی ز هستی اش بر او باقی بود	آن موی بیچشم فقر ز نار نمود

اول که حدیث عاشقی بشنودم	جان و دل و دیده در رهش فرسودم
--------------------------	-------------------------------

گفتم که مگر عاشق و معشوق دواند خود هر دو یکی بود من احوال بودم

از قد تو من بلند قد میگردم
وز عشق تو من یکی بصد میگردم
تا تو بدی بگرد تو میگشتم
چون من توشدم بگرد خود میگردم

ای دل تو بهر خیال مغرور مشو
پروانه صفت کشته هر نور مشو
تا خود بینی تو از خدا دور شوی
نزدیک خود آی و از خدا دور مشو

ای زندگی تن و توانم همه تو
جانی و دلی ای دل و جانم همه تو
تو هستی من شدی از آنی همه من
من نیست شدم در تو از آنم همه تو

در هر فلکی مردمکی می بینم
هر مردمکش را فلکی می بینم
ای احوال اگر یکی دو می بینی تو
بر عکس تو من دو را یکی می بینم

آنکس که سرت برید غمخوار تو اوست
آن کو کلهت نهاد طرار تو اوست
آنکس که ترا بار دهد بار تو اوست
آنکس که ترا بی تو کند بار تو اوست

اول بهزار لطف بنواخت مرا
آخر بهزار غصه بگداخت مرا
چون مهره مهر خویش میباخت مرا
چون من همه او شدم بر انداخت مرا

در سینه هر که ذرهئی دل باشد
بی عشق تو زندگیش مشکل باشد
با زلف چو زنجیر گره در گرهت
دیوانه کسی بود که عاقل باشد

عشق جز دولت عنایت نیست
عشق را بو حنیفه شرح نکرد
جز گشاد دل و هدایت نیست
شافعی را در او روایت نیست

لایبجوز و یبجوز را اجل است علم عشاق را نهایت نیست
عاشقان غرقه اند در شکر آب وز شکر مصر را شکایت نیست
نیست شو نیست از خودی زیراک بتر از هستیت جنایت نیست
هر که را پر غم و ترش دیدی نیست عاشق وز آن ولایت نیست

جان مخمور چون نگوید شکر

باده ئی را که حد و غایت نیست

ای قوم بحج رفته کجائید کجائید معشوق هم این جاست بیائید بیائید
معشوق تو همسایه دیوار بدیوار در بادیه سر گشته شما در چه هوائید
گر صورت بی صورت معشوق به بینید هم خواجه و هم بنده و هم قبله شماست
صد بار از این راه بدانخانه برفتید یکبار از این خانه بدان بام بر آئید

گر قصد شما دیدن آن کعبه جانها است

اول رخ آئینه بصیقل بزدائید

باز شیری با شکر آمیختند عاشقان با یکدگر آمیختند
روز و شب را از میان برداشتند آفتابی با قمر آمیختند
رنگ معشوقان و رنگ عاشقان جمله هم چون سیم و زر آمیختند
چون بهار سرمدی حق رسید شاخ خشک و شاخ تر آمیختند
هم شب قدر آشکارا شد چو عید هم فرشته با بشر آمیختند
نفس کل و هر چه زاد از نقش کل همچو طفلان با پدر آمیختند
رافضی انگشت بردندان گرفت چون علی را با عمر آمیختند
بر یکی تاختند این دم هر دو شاه بلکه خود در یک کمر آمیختند
من دهان بستم تو باقی را بدان کاین نظر با آن نظر آمیختند
هر شرابی کز کف ساقی خوری جمله با قند و شکر آمیختند

خیروش و خشك و ترزان مست شد كز طبیعت خیروش آ میختمند

بهر نور شمس تبریزی تنم

شمع وارش با شرر آ میختمند

اگر دل از غم دنیا جدا توانی کرد	نشاط و عیش بباغ بقا توانی کرد
اگر بآب ریاضت بر آوری غسلی	همه کدورت دل را صفا توانی کرد
درون بحر معانی نگر نه آن گهری	که قدر و قیمت خود را بها توانی کرد
مگر که درد و غم عشق سرزند در تو	بدرد او غم دل را دوا توانی کرد
اگر بجیب تفکر فرو کنی سر را	گذشته‌های بقا را قضا توانی کرد
مقربان فلک اقتدا کنند بتو	اگر به پیر بقا اقتدا توانی کرد
زمنزلات هوس گر برون نهی گامی	نزول در حرم کبریا توانی کرد
ولیکن این صفت رهروان چالاک است	تو نازنین جهانی کجا توانی کرد
چو عارفان ببر از خلق و گوشه‌ئی بنشین	مگر که خوی خود از خلق وا توانی کرد

چرا تو خدمت آن پادشاه می‌نکنی

که پادشاهی از آن پادشا توانی کرد^۱

۱- در دیوان خواجه حافظ غزل ذیل هست که هم از حیث صورت و هم از جهت مضامین نهایت شباهت با غزل مذکور دارد :

بسر جام چم آنکه نظر توانی کرد	که خاک می‌کده کحل بصر توانی کرد
مباش بی‌می و مطرب که زیر طاق سپهر	بدین ترانه غم از دل بدر توانی کرد
گل مراد تو آنکه نقاب بگشاید	که خدمتش چون نسیم سحر توانی کرد
گدائی در میخانه طرفه اکسیری است	گراین عمل بکنی خاک‌زر توانی کرد
بعزم مرحله عشق پیش نه قدمی	که سودها کنی اراین سفر توانی کرد
تو کز سرای طبیعت نمیروی بیرون	کجا بکوی طریقت گذر توانی کرد
جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی	غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
بیا که چاره ذوق حضور و نظم امور	بفیض بخشی اهل نظر توانی کرد
ولی توتا لب معشوق و جام می‌خواهی	طمع مدار که کار دگر توانی کرد
دلا ز نور هدایت گر آگهی یابی	چو شمع خنده زنان ترك سر توانی کرد

گراین نصیحت شاهانه بشنوی حافظ

بشاهراه حقیقت گذر توانی کرد

دردی است در این دل که هویدا نتوان کرد
تا دیده ما را ندهد حسن تو نوری
تا دیده نپوشیم ز روی همه اغیار
از مهر تو يك ذره چو خالی نتوان یافت
عالم چو همه می‌کده باده عشق است
چون از دل عاشق خبری نیست کسی را
تا عیسی جان پا ننهد بر سر عالم
يك سیر بر این طارم مینا نتوان کرد

زان باده که در کام دل شمس لبش ریخت

يك قطره در این دور هویدا نتوان کرد

پیش از آن کاند در جهان باغ رزوانگور بود
ما ببغداد ازل لاف انا الحق میزدیم
پیش از آن کاین نقش دل بر آب و گل معمار شد
جان فدای ساقی کز راه جان در میرسد
ساقیا این معجبان آب و گل را مست کن
تا بداند هر یکی کواز چه دولت دور بود

یا دهان ما بگیر ای ساقی ار نه فاش شد

آنچه در هفتم زمین چون گنج ما گنجور بود

نا گهان موجی ز بحر لامکان آمد پدید
راز خود می‌گفت با خود آن نگار جلوه گر
با جمال خود تقابل کرد اسمای جلال
خواست تا اعیان ثابت راز علم آرد بعین
حسن خود را کرد پس بر روح اعظم جلوه
خواست تا خود را بخود بنماید و از انسان که او است
حضرت سلطان برون زد خیمه ذات و صفات
کز نهیبش این همه شور و فغان آمد پدید
راز او بیرون فتاد این داستان آمد پدید
آن طرف غالب شده زانرو عیان آمد پدید
ذات و اسما و نعوت بیکران آمد پدید
عقل و نفس و عرش و فرش و آسمان آمد پدید
مظهر جامع چو آدم در جهان آمد پدید
لشکر بیحد و حصرش را مکان آمد پدید

بر جهان پاشید هر گنجی که مخزون داشت عشق
آنکه بی نام و نشان و صورت و آیات بود
تا بهر جانب هزارش بحرو کان آمد پدید
بی نشان در صورت نام و نشان آمد پدید
آنکه فارغ بود و مستغنی بکل از این و آن
ناگهان با این و با آن در میان آمد پدید

آنها که طلبکار خدائید خدائید
چیزی که نکردید گم از بهر چه جوئید
اسمید و حروفید و کلامید و کتابید
هم موسی و هم معجزه و هم ید بیضا
هم مهدی و هادی و بیانید و عیانید
که مظهر لاهوت و گهی مخبر ناسوت
در خانه نشینید و مگر دید بهر سوی
ذائید و صفائید گهی عرش و گهی فرش
آن کس که نه زائید و نزاید ز شما کس
آن رفت که در چشم نیاید که نباشد
خواهید که بینید رخ اندر رخ معشوق
تا بو که چو مولانا رومی بحقیقت
این جمله که گفتم ز شما یافت و جودی
از عرش خدا تا به ثری تحت شمائید
هر رمز که مولا بسراید بحقیقت

شمس الحق تبریز چو سلطان جهان است
آنها که طلبکار سخائید کجائید
ما ز بالائیم بالا میرویم
هم از این جا و از آنجا نیستیم
کشتی نوحیم در طوفان نوح
ما ز دریائیم دریا میرویم
ما ز بیجائیم بیجا میرویم
لاجرم بی دست و بی پا میرویم

قل تعالوا آیت است از جذب حق
 لا که آن را در پیش الا الله است
 همچو موج از خود بر آوردیم سر
 همت عالی است بر سرهای ما
 احتراق است اندرین دور قمر
 خوانده ایم انا الیه راجعون
 هین ز همراهان و منزل یاد کن
 راه حق تنگ است چون سم الخیاط
 روز خرمنگاه ما ای کور موش
 زین سخن خاموش کن بامن بیا

ما بجذب حق تعالی میرویم
 همچو بالا هم ببالا میرویم
 باز هم در خود تماشا میرویم
 از علا تا رب اعلی میرویم
 زان جهت فوق ثریا میرویم
 تا بدانی که کجا ها میرویم
 بس بدان که هر دمی ما میرویم
 ما مثال رشته یکتا میرویم
 گر نه کوری بین که بینا میرویم
 بین که ما از رشك بی ما میرویم

شمس تبریزی بیا همراه ما

ما بکوه قاف عنقا میرویم

روزها فکر من این است و همه شب سختم
 بچه کار آمده ام آمدنم بهر چه بود
 مانده ام سخت عجب کز چه سبب ساخت مرا
 آنچه از عالم علوی است من آن میگویم
 خنك آن روز که پرواز کنم تا بر دوست
 کیست آن گوش که او می شنود آوازم
 کیست در دیده که از دیده برون می تگردد
 تا بتحقیق مرا منزل و ره ننماید
 می وصلم بچشان تا در زندان ابد
 نه بخود آمدم این جا که بخود باز روم
 تو مپندار که من شعر بخود میگویم

که چرا غافل از احوال دل خویشتم
 بکجا میروم آخر بنمائی وطنم
 یا چه بودست مراد وی از این سو ختم
 رخت بر بسته بر آنم که بدانجا فکنم
 بامید سر کویش پرو بالی بزنم
 یا کدامین که سخن میکنند اندر دهنم
 یا چه شخصی است بگوئی که همنش پیرهنم
 یکدم آرام نگیرد نفسی دم نزنم
 از سر عربده مستانه بهم در شکتم
 آنکه آورد مرا باز برد تا وطنم
 تا که هشیارم و بیدار یکی دم نزنم

شمس تبریز اگر روی بمن بشمائی
من خود این قالب مردار بهم در فکنم
در میان من و معشوق همین است حجاب
وقت آن است که این پرده بیک سو فکنم
پیرهن می بدم دم بدم از غایت شوق
که وجودم همه او گشت من این پیرهنم
پیش این قالب مردار چه کار است مرا
نیستم زاغ وزغن طوطی شیرین سخنم
مرغ باغ ملکوتم نیم از عالم خاک
دو سه روزی قفسی ساخته اندر بدنم
نفس را یارب گیرم که از این اقلیم است
ببرم صحبت هندو که ز ملک ختنم

ای نسیم سجری بوی وصالش بمن آر

تا من از شوق قفس را همه درهم شکنم

جان و سری تو ای پسر کیست بگو بجای تو
آینه ئی بخود نگر کیست بگو بجای تو
بوسه بده بروی خود راز بگو بگوش خود
هم تو بین جمال خود هم تو بگو ثنای تو
نیست مجاز راز تو نیست گزاف ناز تو
راز برای گوش تو ناز تو هم برای تو
خیز ز پیشم ای خرد تا برهم زنیك و بد
خیز دلا تو نیز هم تا بدهم سزای تو
هم پدری و هم پسر هم توئی و هم شکر
کیست بگو کسی دگر نیست کسی بجای تو

یستم لب تو بر گشا چیست عقیق یربها

کان عقیق هم توئی من چه دهم بهای تو

اما مثنوی ملائی رومی از همان بیت اول که :

« بشنو ازنی چون حکایت میکند
وز جدائیها شکایت میکند »

تا پایان دفتر ششم که :

« چون فتاد از روزن دل آفتاب
ختم شد والله اعلم بالصواب »

که قریب بیست و شش هزار بیت است همه کتاب مملو از نکات و اشارات حکمت
نوافلاطونی است که مولانا رومی رنگ قرآن و حدیث بآن زده بمذاق مسلمین در
آورده و باب بهترین اسلوب بیان کرده است .

حتی همان مقدمه دفتر اول که بهترین مثال حسن شروع است و شاید کمتر

کتاب نظم و نثری مقدمه‌ئی باین شیوائی و تناسب داشته باشد یعنی پنججاه بیت اول کتاب مجمل و خلاصه‌ئی است از اصول عقائد و امهات مسائل نوافلاطونیان که تبرکاً عین آن اشعار را در این جا نقل نموده وزینت این صفحات قرار میدهیم :

بشنو از نی چون حکایت میکند	واز جدائیها شکایت میکند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند	از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کاو دورماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش
من بهر جمعیتی نالان شدم	جفت بدحالان و خوشحالان شدم
هر کسی از ظن خود شد یار من	واز درون من نجست اسرار من
سرّ من از ناله من دور نیست	لیک چشم و گوش را آن نور نیست
تن زجان و جان زتن مستور نیست	لیک کس را دید جان دستور نیست
آتش است این بانک نای و نیست باد	هر که این آتش ندارد نیست باد
آتش عشق است کاندر نی فتاد	جوشش عشق است کاندر می فتاد
نی حریف هر که از یاری برید	پرد هایش پرده های ما درید
همچو نی زهری و تریاکی که دید	همچو نی دمساز و مشتاقی که دید
نی حدیث راه پر خون میکند	قصهای عشق مجنون میکند
دو دهان داریم گویا همچو نی	یکدهان پنهانست در لبهای وی
یکدهان نالان شده سوی شما	های و هوئی در فکنده در سما
لیک داند هر که او را منظر است	کاین فغان این سری هم زان سراسر است
دمدمه این نای از دمه‌های اوست	های و هوئی روح از هیهای اوست
مجرم این هوش جز بیهوش نیست	مرزبانرا مشتری جز گوش نیست
گر نبودى ناله نی را ثمر	نی جهانرا پر نکردی از شکر
در غم ما روزها بیگام شد	روزها با سوزها همراه شد

روزها گر رفت گو رو باك نیست
 هر که جز ماهی ز آبش سیر شد
 در نیابد حال پخته هیچ خام
 باده در جوشش گدای جوش ماست
 باده از ما مست شد نی ما از او
 بر سماع راست هر تن چیر نیست
 بند بکسل باش آزاد ای پسر
 گر بریزی بحر را در کوزه
 کوزه چشم حریصان پر نشد
 هر کرا جامه ز عشقی چاک شد
 شاد باش ای عشق پر سودای ما
 ای دواى نخوت و ناموس ما
 جسم خاک از عشق بر افلاک شد
 عشق جان طور آمد عاشقا
 سر پنهان است اندر زیر و بم
 با لب دمساز خود گر جفتمی
 هر که او از همزبانی شد جدا
 چونکه گل رفت و گلستان در گذشت
 چونکه گل رفت و گلستان شد خراب
 جمله معشوق است و عاشق پرده
 چون نباشد عشق را پروای او
 پروای ما کمند عشق او است
 من چگونه هوش دارم پیش و پس
 تو بمان ای آنکه چون تو پاک نیست
 هر که بیروزی است روزش دیر شد
 پس سخن کوتاه باید والسلام
 چرخ در گردش اسیر هوش ماست
 قالب از ما هست شد نی ما از او
 طعمه هر مرغی انجیر نیست
 چند باشی بند سیم و بند زر
 چند گنجد قسمت يك روزه
 تا صدف قانع نشد پر در نشد
 او ز حرص و عیب کلی پاک شد
 ای طبیب جمله علت های ما
 ای تو افلاطون و جالینوس ما
 کوه در رقص آمد و چالاک شد
 طور مست و خر موسی صعقا
 فاش اگر گویم جهان بر هم زنم
 همچو نی من گفتنیها گفتمی
 بینوا شد گر چه دارد صد نوا
 نشنوی دیگر ز بلبل سر گذشت
 بوی گل را از که جوئیم از گلاب
 زنده معشوق است و عاشق مرده
 او چو مرغی ماند بی پروای او
 مو کشانش میکشد تا کوی دوست
 چون نباشد نور پارم پیش و پس

نور او در یمن و یسر و تحت و فوق
 عشق خواهد کاین سخن بیرون بود
 آینه ات دانی چرا غماز نیست
 آینه کز زنگ آرایش جداست
 رو تو زنگار از رخ او پاک کن
 این حقیقت را شنو از گوش دل
 فهم گرد آرید و جانرا دل دهید
 بعد از آن از شوق پا در ره نهید

مثنوی ملاّی رومی نه فقط یکی از گرانبها ترین آثار ادبی ایران و جامع ترین کتاب تصوف اسلامی و بدون شك با حال ترین منظومه عرفا است بلکه در آسمان ادب تمام دنیا یکی از ستاره های درخشان قدر اول محسوب است و بهترین وصف آن همان عبارتی است که خود مولانا بر پشت مثنوی نوشته که: «مثنوی را جهت آن نگفتم که حمائل کنند و تکرار کنند بلکه تا زیر پا نهند و بالای آسمان روند که مثنوی نردبان معراج حقائق است نه آنکه نردبان را بگردن گیری و شهر بشهر گردی هرگز بر بام مقصود نروی و بمراد دل نرسی»

نردبان آسمان است این کلام
 نی بام چرخ کو اخضر بود
 بام گردون را از او آید نوا
 هر که از این بر رود آید بام
 بل بیامی کز فلک برتر بود
 گردشش باشد همیشه زان هوا^۱

اینك چند بیت که مناسب حکمت نو افلاطونی باشد بطور اتفاق از مثنوی مولانا رومی التقاط نموده در این جا ثبت میکنیم:

ما چو چنگیم و تو زخمه میزنی
 زاری از ما نی تو زاری میکنی
 ما چو نائیم و نوا در ما ز تست
 ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست

۱- بر پشت مثنوی متعلق بجناب آقای حاج سید نصرالله تقوی دامت برکاته این روایت نقل شده است. در مثنوی چاپ علاءالدوله ابیات را سلطان ولد نسبت داده است.

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
 ما که باشیم ای تومارا جان جان
 ما عدمهائیم هستی‌ها نما
 ما همه شیران و لای شیر علم
 حمله مان پیدا و ناپیداست باد
 باد ما و بود ما از داد تست
 لذت هستی نمودی نیست را
 لذت انعام خود را وا مگیر
 وربگیری کیست جست و جو کند
 منکر اندر ما مکن در ما نظر
 ما نبودیم و تقاضا مان نبود
 نقش باشد پیش نقاش و قلم
 گاه نقش دیو و گاه آدم کند
 دست نی تا دست جنباند بدفع
 تو ز قرآن باز خوان تفسیر بیت
 گر بپرانیم تیر آن نی ز ما است
 این نه جبر این معنی جباری است

منبسط بودیم و يك گوهر همه
 يك گهر بودیم همچون آفتاب
 چون بصورت آمد آن نور سره
 کنگره ویران کنید از منجنیق

جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز

بردومات مازتست ای خوش صفات
 تا که ما باشیم با تو در میان
 تو وجود مطلق و هستی ما
 حمله مان از باد باشد دم بدم
 جان فدای آنکه ناپیداست باد
 هستی ما جمله از ایجاد تست
 عاشق خود کرده بودی نیست را
 نقل و باده و جام خود را وا مگیر
 نقش با نقاش چون نیرو کند
 اندر اکرام و سخای خود نگر
 لطف تو نا گفته ما می شنود
 عاجز و بسته چو کودک در رحم
 گاه نقش شادی و گاه غم کند
 نطق نی تا دم زند از ضرر و نفع
 گفت ایزد ما رمیت اذرمیت
 ما کمان و تیر اندازش خدا است
 ذکر جباری برای زاری است

بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
 بی گره بودیم و صافی همچو آب
 شد عدد چون سایه‌های کنگره
 تا رود فرق از میان این فریق

آب را از جوی کی باشد گرینز

آب کوزه چون در آب جو شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا
خویش را بر نخل او آویختم

محو گردد در وی و چون او شود
زین سپس نی گم شود نی بد لقا
عذر آنرا که از او بگریختم

در مثال عالم نیست هست نما و عالم هست نیست نمای :

نیست را بنمود هست آن محتشم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار
چون مناره خاك پیچان در هوا
خاك را بینی ببالا ای علیل
کف همی بینی روانه هر طرف
کف بحس بینی و دریا از دلیل
نفی را اثبات می پنداشتیم
دیده کاندروی نعاسی شد پدید
لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال
این عدم را چون نشاند اندر نظر

هست را بنمود بر شکل عدم
باد را پوشید و بنمودت غبار
خاك از خود چون بر آید بر علا
باد را نه جز بتعریف و دلیل
کف بی دریا ندارد منصرف
فکر پنهان آشکارا قال و قیل
دیده معدوم بینی داشتیم
کی تواند جز خیال و نیست دید
چون حقیقت شد نهان پیدا خیال
چون نهان کرد آن حقیقت از بصر

اگر بخواهیم سایر شعرا و نویسندگان صوفی را هم نام ببریم و شباهت تا
گفتار آنها را با نوافلاطونیان نشان بدهیم سخن بطول خواهد انجامید ولی چون بهترین
راه برای فهم مسائل عرفا و آشنائی با تصوف و استحضار از مقالات صوفیه و مشرب
و حال و ذوق و مواجید ایشان مطالعه آثار نظم و نثر آنها است و بوسیله مأنوس شدن
با گفته‌های آنها است که میتوان اندك اندك بوضع خیالات و افکار آنها از عالم و مسائل
حیات و مایته‌لق بها و اسلوب تعبیرات آنها از آن خیالات و افکار پی برد چند فقره
دیگر از گفته‌های نظم و نثر عرفای معروف ایرانی و عرب را ذیلاً نقل میکنیم :

سنائی غزنوی میگوید :

ای ناگزیران عقل و جانم

وی غارت کرده این و آنم

ای نقش خیال تو یقینم
تا با خودم از عدم کمم کم
در بازم با تو خویشتن را
ای شکل دهان تو کم از نیست
تا چند چهار میخ داری
تا چند فسرده روح داری
بی هیچ بخر مرا هم از من
مانند میان خود کنم نیست
با تن چکنم نه از زمینم
من سایه شدم تو آفتابی
بگشای نقاب تا به بینم
خواننده تو باش سوی خویشم
در دیده بجای دیده بنشین
تو عاشق هست و نیست خواهی

در دیده ز بیم غیرت تو

اکنون نه سنائیم سنانم

و نیز سنائی غزنوی میگوید:

خورشید توئی و ذره مائیم
تا کی بنقاب و پرده یکره
چون تو صم و چو ما شمن نیست
آخر نه ز گلبن تو خاریم
گر دسته گل نیاید از ما
بادی داریم در سر ایراک

وی خال جمال تو کمانم
چون با تو بوم همه جهانم
تا با تو بمانم ار بمانم
کی بو که کنی کم از دهانم
در حجره تنگ کن فکانم
در سایه دامن زمانم
هر چند برایگان گرانم
زیرا که هنوز در میانم
باجان چکنم نه ز آسمانم
یکراه برای تا نمانم
بنمای جمال تا ندانم
تا مر کب پی بریده رانم
تا نامه نا نبشته خوانم
بپذیر مرا که من چنانم

بیروی تو روی کی نمائیم
از کوه بر آی تا بر آئیم
شهری و کلی توئی و مائیم
آخر نه ز باغ تو گیائیم
هم هیزم دیگ را بشائیم
در پیش سگ تو خا کپائیم

آب رخ ما مبر از ایراک

یک روز نپرسی از ظریفی

ز آمد شد ما مکن گرانی

با سینه چاک همچو گندم

بر در زده چو حلقه ما را

تو بر سر کار خویش میباش

با خاک در تو آشنائیم

کاخر تو کجا و ما کجائیم

پندار که در هوا هبائیم

گرد توروان چو آسبائیم

مارقص کنان که در سرائیم

تا ماهله خود همی در آئیم

کز عشق تو ای نگار چنگی

اکنون نه سنائیم نائیم

شیخ فرید الدین عطار در کتاب « منطق الطیر » میگوید :

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست

در نگر کاین عالم و آن عالم اوست

ای دریغا هیچ کس را نیست تاب

گر به بینی این خرد را کم کنی

ای ز پیدائی خود بس ناپدید

جان نهان در جسم و تو در جان نهان

هم ز جمله بیش و هم پیش از همه

عقل و جان را گرد ذات راه نیست

چند گویم چون نیائی در صفت

اوست پس این جمله اسمی بیش نیست

نیست غیر از او و گر هست او هم اوست

دیده ها کور و جهان پر آفتاب

جمله او بینی و خود را کم کنی

جمله عالم تو و کس ناپدید

ای نهان اندر نهان ای جان جان

جمله از خود دیده و خویش از همه

وز صفات هیچ کس آگاه نیست

چون کنم چون من ندارم معرفت

ذره ذره در دو گیتی فهم تست

عقل در سودای او حیران بماند

هین مکن چندین قیاس ای حق شناس

هر چه آن موصوف شد آن کی بود

هر چه را گوئی خدا آن وهم تست

جان ز عجز انگشت در دندان بماند

ز آنکه ناید کار بیچون در قیاس

با منت آن گفتن آسان کی بود

دم مزن چون در عبارت نایدت
نی کسی زو علم دارد نی نشان
تو ز تو گم شو وصال این است و بس
هر چه این نبود فضولی این بود
یکدل و یک قبله و یک روی باش
در تو گم گشت و ز خود بیزار شد

قطره خـورد است جنات نعیم
هر چه جز دریا بود سودا بود
سوی یک شبنم چرا باید شتافت
کی تواند ماند با یک ذره باز
وانکه جان شد عضو را با او چه کار
کل طلب کل باش کل شو کل گزین

وز جمالش هست صبر ما محال
از کمال لطف خود آئینه ساخت
تا ببینی رویش ای صاحب نظر
دان که دل آئینه دیدار اوست
آینه کن جان وصال او بین
قصر روشن ز آفتاب آن جمال
عرش را در ذره حاصل بین
در درون سایه بینی آفتاب
خود همه خورشید بینی والسلام

آن مگو چون در اشارت نایدت
نه اشارت می پذیرد نی نشان
تو مباح اصلا کمال این است و بس
تو درو گم شو حاوولی این بود
در یکی رو وز دوئی یکسوی باش
هر که در کوی تو دولتمدار شد

حضرت حق است دریای عظیم
قطره باشد هر که را دریا بود
چون بدریا میتوانی راه یافت
هر که داند گفت با خورشید راز
هر که کل شد جزو را با او چه کار
گر تو هستی مرد کل کل را بین

چون کسی را نیست چشم آن جمال
با جمالش چونکه نتوان عشق باخت
هست آن آئینه دل در دل نگر
گر تو میداری جمال یار دوست
دل بدست آر و جمال او بین
پادشاه تست در قصر جلال
پادشاه خویش را در دل بین
گر تو را پیدا شود یک فتح باب
سایه در خورشید گم بینی مدام

و نیز شیخ عطار قصیده‌ئی در بیان مسئله مهم وحدت وجود گفته که عبدالرحمن جامی آنرا شرح کرده است این قصیده دارای بیست و نه بیت است که چند بیت آن ذیلاً نقل میشود :

ای روی در کشیده بیازار آمده	خلقی بدین طلسم گرفتار آمده
غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است	کاینجا نه اندک است و نه بسیار آمده
اینجا حلول کفر بود اتحاد هم	کاین وحدتی است لیک بتکرار آمده
یک عین متفق که جزو ذره‌ای نبود	چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
بر خویش عرضه دادن خود بود کار تو	با صد هزار کار بیک کار آمده
خود در دو کون از تو برون نیست هیچ کار	صد شور از تو در تو پدیدار آمده
ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطن است	مطلوب را که دید طلبکار آمده
بوئی بجان هر که رسیده است از این حدیث	از کفر و دین هر آینه بیزار آمده
گر هر دو کون موج بر آورد صد هزار	جمله یکی است لیک بصد بار آمده
بر هر که گشت یک نفس این سر آشکار	انفاس بر دهانش چو مسمار آمده
با این همه ستاره اسرار چون فلک	سر گشتگی نصیبه عطار آمده

شیخ الرئيس ابوعلی سینا پیشوای حکمای مشائیین که بطوریکه قبلاً اشاره شد بحکمت اشراق نیز نظر داشته قصیده‌ئی در «نفس» مطابق مفهوم حکمای نوافلاطونی فرموده که از قصاید بسیار عالی در این موضوع محسوب است و اینک عین آن قصیده را ذیلاً نقل میکنیم :

هبطت الیک من المحل الارفع	و رقاء ذات تعزز و تمنع
محبوبة عن کل مقله عارف	و هی التی سفرت و لم تتبرقع
وصلت علی کره الیک و ربما	کرهت فراقک و هی ذات تفجع
انفت و ما انت فلما واصلت	الفت مجاورة الخراب البلقع
واظنها نسیت عهدا بالحمی	و منازل بفراقها لم تقنع

حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها
 علقت بها ثاء الثقيل فاصبحت
 تبلى اذا ذكرت ديارا بالحمى
 وتظل ساجدة على الدمن التي
 اذعاقها الشرك الكثيف و صدها
 حتى اذا قرب المسير الى الحمى
 سجدت وقد كشف الغطاء فابصرت
 وغدت مفارقة لكل مخلف
 وبدت تغرد فوق ذروة شاهق
 فلأى شئى اهبطت من شامخ
 ان كان ارسلها الا له لحكمة
 فهبوطها ان كان ضربة لازب
 وتعود عالمة بكل خفية
 وهى التى قطع الزمان طريقها
 فكانها برق تالق للحمى
 فى ميم مر كزها بذات الاجرع
 بين المعالم و الطول الخضع
 بمدامع تهمة و لما تقطع
 درست بتكرار الرياح الاربع
 قفص عن الاوج الفسيح الاربع
 ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
 مالىس يدرك بالعيون الهجع
 عنها حليف الترب غير مشيع
 والعلم يرفع كل من لم يرفع
 سام الى قعر الحضيض الاوضع
 طويت عن الفطن اللبيب الاروع
 لتكون سامعة بمالم تسمع
 فى العالمين فخرقها لم يرقع
 حتى لقد غربت بغير المطلاع
 ثم انطوى فكانه لم يلمع

ابوالفتح يحيى بن حبش بن اميرك الملقب شهاب الدين السهروردي الحكيم المقتول
 بحلب كه بقول ابن خلكان در اواخر سال پانصد و هشتاد و هشت در حلب كشته شده
 و از بزرگان علمای حكمت اشراق است ميگويد :

ابداً تحن اليكم الازواح
 وقلوب اهل و داد كم تشواقكم
 و ارحمتا للعاشقين تكلفوا
 بالسران باحوا تباح دماؤهم
 ووصالكم ريجانها و الراح
 و الى لذيذ وصالكم ترناح
 ستر المحبة و الهوى فضاخ
 و كذا دماء البائحين تباح

و اذا هم كتموا تحدث عنهم
و بدت شواهد للسقام عليهم
خفض الجناح لكم وليس عليهم
قالى لقا كم نفسه مشتاقة
عودوا بنور الوصل من غسق الدجا
صافاهم فصفوا له فقلوبهم
و تمتعوا فالوقت طاب لكم وقد
يا صاح ليس على المحب ملامة
لا ذنب للعشاق ان غلب الهوى
سمحوا بانفسهم و ما بخلوا بها
و دعا هم داعى الحقائق دعوة
ر كبروا على سنن الوفاود مواعهم
و الله ما طلبوا الوقوف ببابه
لا يطرئون لغير ذكر حبيبهم
حضروا و قد غابت شواهد ذاتهم
افناهم عنهم و قد كشفت لهم
فتشبهوا ان لم تكونوا مثلهم
قم يا نديم الى المدام فهاتها
من كرم اكرام بدن ديانة

عمر بن الفارض^۱

شربنا على ذكر الحبيب مدامة
لها البدر كأس وهى شمس يديرها

عند الوشاة المدمع السباح
فيها لمشكل امرهم ايضاح
للمصب فى خفض الجناح جناح
و الى رضا كم طرفه طماح
فالهجر ليل و الوصال صباح
فى نورها المشكاة و المصباح
رقى الشراب و دارت الاقداح
ان لاح فى افق الوصال صباح
كتمانهم فنمى الغرام فباحوا
لما دروا ان السماح رباح
فغدو ابها مستأنسين وراحوا
بحر و شدة شوقهم ملاح
حتى دعوا و اتاهم المفتاح
ابدا فكل زمانهم افراح
فتهتكوا لما راوه و صاحوا
حجب البقا فتلاشت الارواح
ان التشبه بالكرام فلاح
فى كأسها قد دارت الاقداح
لاخمرة قد داسها الفلاح

سكر نابها من قبل ان يخلق الكرم
هلال و كم يبدو اذا مزجت نجم

۱- تولد او در چهارم ذيقعدة ۵۷۶ در قاهره و وفات او روز سه شنبه دوم جمادى الاولى

۶۳۲ واقع شده است (ابن خلكان ج ۱ صفحه ۴۱۷)

فلولا شذاها ما اهتديت لجانها
 و لم يبق منها الدهر غير حشاشة
 فان ذكرت في الحى اصبحت اهله
 و من بين احشاء الدنان تصاعدت
 وان خطرت يوماً على خاطر امرى
 و لو نظر الندمان ختم انائها
 و لو نضحوا امنها ثرى قبر ميّت
 و لو طرحوا في في حائط كرمها
 و لو عبت في الشرق انفاس طيبها
 و لو خضبت من كلسها كفّ لأمس
 يهذب اخلاق الندامى فيهدى
 يقولون لى صفها فانت بوصفها
 صفاء و لاماء و لطف و لاهواً
 محاسن تهدي الماد حين لوصفها
 على نفسه فليبيك من ضاع عمره

و لولا سناها ما تصوّرها الوهم
 كان خفاها في صدور النهى كتم
 نشاوى و لاعار عليهم و لائتم
 ولم يبق منها في الحقيقة الا اسم
 اقامت به الافراح و ارتحل الهم
 لاسكرهم من دونها ذلك الختم
 لعادت اليه الروح وانتعش الجسم
 عليلاً و قد اشفى لفارقه السقم
 و في الغرب مز كوم لعادله الشم
 لماضل في ليل و في يده النجم
 به الطريق العزم من لاله عزم
 خبير اجل عندي باوصافها علم
 و نور و لا نار و روح و لاجسم
 فيحسن فيها منهم النثر و النظم
 و ليس له فيها نصيب و لا سهم

حاصل آنکه عقائد نو افلاطونی از قبیل وحدت وجود و اتحاد عاقل و معقول
 و فیضان عالم وجود از مبدأ اول و گرفتاری روح انسان در بند بدن و آلودگی بآلایشهای
 ماده و میل روح ببازگشت بوطن و مقر اصلی خود و راهی که برای بازگشت و اتصال
 بامبدأ اول باید پیمود و عشق و مشاهده و تفکر و سیر در خود و ریاضت و تصفیه نفس
 و وجد و مستی روحانی و بیخودی و بی خبری از خود و از میان بردن تعینات و شخصیت
 خود که حجاب بزرگ اتصال بخدا است و عرفا در این موضوع گفته اند که
 « وجودك ذنب لا يقاس به ذنب » و فنای کامل جزو در کل و امثال آن عقائد و آراء
 تأثیر بسیار عمیقی در تصوف نظری اسلام نموده و در ادب ایران و عرب سبب پیدا شدن
 اشعار و لطائفی شده که در حکم جواهر گرانبهای ادبیات دنیا است .

از چیزهای مهمی که تصوف از نو افلاطونی اقتباس کرده و در آن بحث بسیار کرده و آن موضوع را پرورش داده است مسئله «عشق بخدا» است که صوفی آنرا مدار همه جد و جهدهای خود قرارداد و مابقی چیزها از قبیل زهد و ذکر و ریاضت و مقامات مختلف سلوک همه تابع این اساس شد.

صوفی میخواست با پر عشق بخدا برسد بنا براین مطمح نظر تصوف از فلسفه بالاتر و برتر است زیرا غایت قصوای فلسفه و کمال مطلوب حکمت آن بود که انسان شبیه بخدا که مثال خیر و کمال و جمال است بشود در صورتیکه تصوف میخواست که انسان در ذات الهی محو و فانی شود و با این فنا خدا شود.

پیداشدن اینگونه افکار در تصوف که بعضی از آنها صریحاً مخالف با عقیده توحید اسلامی است صوفیه را مورد تکفیر و مزاحمه فقها و متشرعین قرارداد و زندگی را بر آنها دشوار کرد. صوفیه که نمیخواستند از اسلام خارج باشند یا خارج شمرده شوند از یک طرف دست بتأویل و تفسیر عارفانه قرآن زده تصوف را با اسلام توفیق دادند که بطوریکه در مبحث کتب و نویسندگان صوفیه خواهیم گفت مخصوصاً در قرن چهارم و پنجم رایج شد و از طرف دیگر متوسل بر رمز و سر شده خود را در بیان حقائق عرفانی به تعبیرات مخصوص مقید ساختند باین معنی که در پرده حرف میزدند و کلمات را در معانی مجازی و گاهی مجاز بسیار دور بکار میبردند و پیروان تصوف را بکتمان سر و لب فرو بستن توصیه نموده «هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند» تعلیم میدادند^۱.

۱- مولانا رومی میگوید :

چونکه اسرار نهان در دل بود
گفت پیغمبر هر آنکو سر نهفت

آن مرادت زودتر حاصل بود
زود گردد با مراد خویش جفت

کز گفتن لب تواند دوختن

سر غیب آن را سزد آموختن

لب خموش و دل پر از آوازا

بر لبش قفل است و در دل رازها

مرشد و قطب وقت در راهبری پیروان نهایت درجه تسلط را بکار میبرد بطوریکه هر چه «پیر» میگفت بدون چون و چرا اطاعت میشد صوفیه را بخواص و عوام قسمت کردند و هر فردی را مرشد به تناسب حال و ظروف زمانی و مکانی و خصوصیات دیگر تعلیم مخصوص و معینی میداد. خلاصه بتدریج عرفان را بسیار مرموز ساختند و هزاران اصطلاحات و تعبیرات مبهم و ذو وجوه و مستعد تفاسیر گوناگون بوجود آوردند از عشق خدائی با لغات و تعبیرات عشق مجازی سخن گفتند و فهم این رموز را به پیخته‌گی و دقت نظر اهل عرفان واگذار نموده میگفتند:

« لیک داند هر که اورا منظر است کاین فغان این سری هم ز آن سراسر است »

عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند
 شیخ عطار در جلد اول تذکرة الاولیا در ذکر یوسف بن الحسین میگوید یوسف واقف شد که ولی عصر او ذوالنون مصری است که حامل اسم اعظم است یوسف روی بمصر نهاد « و در آرزوی نام بزرگ خدای تعالی میبود چون بمسجد ذوالنون رسید سلام کرد و بنشست ذوالنون جواب سلام داد یوسف يك سال در گوشه مسجدی بنشست که زهره نداشت که از ذوالنون چیزی پرسد و بعد از يك سال ذوالنون گفت این جوانمرد از کجاست گفت از ری یکسال دیگر هیچ نگفت و یوسف هم در آن گوشه مقیم شد چون يك سال دیگر بگذشت ذوالنون گفت این جوان بچه کار آمده است گفت بزیارت شما يك سال دیگر هیچ نگفت بعد از آن گفت هیچ حاجتی هست گفت بدان آمده‌ام که تا اسم اعظم بمن آموزی يك سال دیگر هیچ نگفت بعد از آن کاسه چوبین سر پوشیده بدو داد و گفت از رود نیل بگذر در فلان جایگاه پیری است این کاسه بدو ده و هر چه با تو گوید یادگیر یوسف کاسه برداشت و روان شد چون پاره راه برفت و سوسه دروی پیدا شد که در این کاسه چه باشد که میجنبید سر کاسه بگشاد موشی برون جست و برفت یوسف متحیر شد گفت اکنون کجا روم بیش این شیخ روم یا پیش ذوالنون عاقبت پیش آن شیخ رفت با کاسه تهی شیخ چون او را بدید تبسمی بکرد و گفت نام بزرگ خدای از او در خواسته گفت آری گفت ذوالنون بی صبری تو میدید موشی بتوداد سبحان الله موشی گوش نمیتوانی داشت نام اعظم چون نگاه داری یوسف خجل شد و بامسجد ذوالنون باز آمد ذوالنون گفت دوش هفت بار از حق اجازت خواستم تا نام اعظم بتو آموزم دستوری نداد یعنی هنوز وقت نیست پس حق تعالی فرمود که او را بموشی بیازمای چون بیازمودم چنان بود اکنون بشهر خود بازرو تا وقت آید »

در کتاب اسرار التوحید این حکایت را بشیخ ابوسعید ابوالخیر نسبت داده

(رجوع شود به اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۱۶۲)

حتی عشق مجازی را بحکم المجاز قنطرة الحقیقه مقبول شمردند یعنی هر نوع عشقی را از باب اینکه مایه ذوق و حال و حاکی از وجد و شور و مؤید آنها است مستحسن دانستند که :

«عاشقی گر زین سر و گر ز آن سراسر است عاقبت ما را بدان شه رهبر است»
 اوحدالدین کرمانی از عرفای قرن ششم گفته است :

زان مینگرم بچشم سر در صورت زیرا که ز معنی است اثر در صورت
 این عالم صورت است و مادر صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت

هر کس در ادبیات ایران مخصوصاً شعر فارسی تتبع نموده باشد بامر عجیبی بر میخورد و آن این است که از قرن پنجم بعد دسته‌ئی از شعرا پیدا شده‌اند که زبان و مصطلحات آنها در عین اینکه از حیث لفظ تقریباً همان لفظ و همان مصطلحات است ولی این الفاظ و مصطلحات معانی مجازی تمثیلی و استعارات و کنایات دیگری بخود گرفته‌اند و آن عبارت است از معانی عرفانی و تصوفی و هم از حیث معانی و مضامین که آراء و مقالات و نظریات اشراقی و عرفانی و ذوقی و شطحیات بحد و فور در اینگونه اشعار دیده میشود که تصور و فهم آنها از قلمرو و حدود فهم و تصور جمهور عوام و خواص بیرون است و اکثریت مردم با این نظریات و افکار و خیالات بکلی غیر مأنوسند از قبیل «اتحاد عاشق و معشوق» و «اتحاد عاشق و معشوق و عشق» و «وحدت وجود» و «موهوم بودن کثرات» و «فنا» و «بقا» و «صحو» و «محو» و «سکر» و «قبض» و «بسط» و «جمع و تفرقه» و «جمع الجمع» و امثال آنها.

اشعار قرن سوم و چهارم هجری یعنی دوره صفاریان و سامانیان و اوائل غزنویان از قبیل اشعار حنظله بادغیسی و شهید بلخی و رودکی و ابو شکور بلخی و دقیقی و عنصری و عسجدی و غضایری و فردوسی و منوچهری هم از جهت لفظ ساده و خالی از تصنع و تکلف و نزدیک بفهم و روان است هم از جهت معنی ملایم باطبع و فکر است. این شعرای بزرگ لغت را بمعنای واقعی که برای آن وضع شده بکار میبرند

و اگر معنی مجازی بلغت میدهند از حدود عرف و عادت که خود لغت و زبان فارسی و قریحه فارسی زبانان معین کرده خارج نیست از افراط در صنعت و آرایش صوری خارج از حد لزوم گریزانند اگر صنعت لفظی دیده میشود طبیعی است و خود بخود آمده و اگر آرایش و تزیینی در عبارت بکار رفته بدون تکلف است و مثل این است که از طرف شاعر قصد و تعمدی در کار نبوده بلکه از قبیل آرایش و رنگ و پیرایشی است که دست طبیعت بگل‌های صحرا داده است حاصل آنکه این سخنوران بزرگ هیچوقت جانب اعتدال را فرو نمیگذارند بطوریکه هر کس معانی لغات شعری را بداند برای فهم مقصود شاعر محتاج به هیچگونه تأملی نیست و هیچ قسم توجیه و تفسیری را لازم نمی‌بیند.

بطور کلی زیبایی در الفاظ و حسن ترکیب لغات است و پایه شعر سادگی است برخلاف اشعار صوفیانه که پایه آن صنعت است.

در قرن پنجم تصوف و عرفان با یکدیگر معانی مکتسبه از منابع مختلف و هزاران رموز و اسرار و آراء و مقالات و نظریات اشراقی و ذوقی و وجد و حال عرفانی و مصطلحات و تعبیرات و استعارات و کنایات وارد شعر و شاعری شده بطوری ریشه پیدا میکند که از آن تاریخ بعد تصوف و عرفان مبنای صحبت عدّه کثیری از شعرا شده (حتی بسیاری از شعرای غیر صوفی هم در اصطلاح و طرز بیان مخصوصاً در غزل تشبه بشعرای صوفی جستجو میکنند) شعر آنها با مضامین و افکار تصوف اختلاط و ملازمه یافته بطوریکه از یکدیگر جدا شدنی نیست.

در حالیکه اشعار قرن سوم و چهارم و اشعار شعرای غیر صوفی بعد در روانی و صافی چون آب زلالی بود که برای فهم آن خواننده محتاج بغواصی و فرورفتن در اعماق آن نبود اشعار صوفیانه قرن پنجم و قرنهای بعد حکم دریای مواجی را پیدا میکند که مطالعه در سطح آن خواننده را بجائی نمیرساند و ناگزیر است در اعماق آن فرورود. در اشعار شعرای صوفی دامنه معانی الفاظ وسعت می‌یابد و تدرّج پیدا میکند در حالیکه بطور کلی اصطلاحات و تعبیرات عشقی همانهایی است که شعرای قرن چهارم

استعمال میکرده‌اند یعنی همه جا صحبت از احتیاج عاشق و استغنائی معشوق و ناز و
 کرشمه دلبر و نیاز و عجز و دل‌باخته و شکایت از فراق و آرزوی وصال و مشکلات راه عشق،
 گله از بخت نامساعد، رضا بجز رحیب، ناله و شکوه از رقیب، به‌ننگ و نام‌پشت‌پازدن،
 عقل و دل باختن و از دین و دنیا گذشتن و خال و خط و آب و رنگ و لب و لعل و دهان
 نوشین و چاه زرخ و سیب زرخدان و کمان ابرو و چشم مست و زنجیر زلف و شکنج
 طره و اندام سیمین و قد چون سرو و بالای چون صنوبر و غیره است ولی معشوق فرق
 دارد و عشق کلی‌تر و پر معنی‌تر می‌شود و معانی و افکار و مضامین جدیدی که ببعضی از
 آنها اشاره شد در اشعار دیده می‌شود.

خلاصه اصطلاحات عاشقانه با آنکه بیشتر تکرار می‌شود و تکرار باید موضوع را
 آسان‌تر و بذهن نزدیک‌تر سازد ولی برعکس روز بروز مشکل‌تر می‌شود.
 اینک برای اینکه موضوع روشن شود بهتر آن است که از یک طرف اشعاری
 از شعرای قرن سوم و چهارم که هنوز مضامین تصوّفی در شعر فارسی پیدا نشده و نیز
 اشعاری از شعرای غیر متصوف قرون بعد و از طرف دیگر عده‌ئی از اشعار شعرای
 صوفی مشرب بعد از قرن پنجم نقل نموده آنها را با یکدیگر مقایسه نمائیم.
 رود کی می‌فرماید:

زمانه پندی آزاده وار داد مرا	زمانه را چونکو بنگری همه پنداست
بروز نیک کسان گفت غم مخور ز نهار	بسا کسا که بروز تو آرزو مند است
یا در مرثیه پسر یکی از وزرای عصر می‌گوید:	

ای آنکه غمگنی و سزاواری	و اندر نهان سرشک همی باری
رفت آن که رفت و آمد آنک آمد	بود آنچه بود خیره چه غم داری
هموار کرد خواهی گیتی را	گیتی است کی پذیرد همواری
آزار بیش زین گردون بینی	گر تو بهر بهانه بیازاری
گوئی گماشته است بلائی او	بر هر که تو بر او دل بگماری

مستی مکن که نشنود او مستی
 زاری مکن که نشنود او زاری
 شو تا قیامت آید زاری کن
 کی رفته را بزاری باز آری
 ابری پدید نی و کسوفی نه
 بگرفت ماه و گشت جهان تاری
 اندر بالای سخت پدید آرند
 فضل و بزرگواری و سالاری

از اشعار عنصری است :

چه چیز است رخساره و زلف دلبر
 گل مشکبوی و شب روز پرور
 گل اندر شده زیر نو رسته سنبل
 شب اندر شده چون گره يك بدیگر
 همانا که خورشید رنگ لبش را
 بدزد که بخشد بیاقوت احمر
 ز رنگ رخس پر گل سرخ مجلس
 ز رنگ لبش پر می لعل ساغر
 نکوتر ز روشن شب تیره زلفش
 اگر چند روشن ز تیره نکوتر
 عسجدی از معاصرین عنصری میگوید :
 فغان ز دست ستم‌های گنبد دوار
 فغان ز دست ستم‌های گنبد دوار
 چه اعتبار بر این اختران نا مسعود
 جفای چرخ بسی دیده‌اند اهل هنر
 فرخی میگوید :

خوشا عاشقی خاصه وقت جوانی
 خوشا با رفیقان یکدل نشستن
 بوقت جوانی مکن عیش زیرا
 خوشا با پری چهرگان زندگانی
 جوانی و از عشق پرهیز کردن
 بهم نوش کردن می ارغوانی
 جوانی که پیوسته عاشق نباشد
 که هنگام پیری بود ناتوانی
 در شادمانی بود عشق خوبان
 چه باشد ندانی بجز جان گرانی
 دریغ است از او روزگار جوانی
 بیاید گشادن در شادمانی

منوچهری دامغانی گفته :

آمد شب و از خواب مرا رنج و عذاب است
 ای دوست بیار آنچه مرا داروی خواب است
 چه مرده و چه خفته که بیدار نباشی
 آنرا چه دلیل آری و این را چه جواب است
 من جهد کنم بی اجل خویش نمیرم
 در مردن بیهوده چه مزد و چه ثواب است
 من خواب ز دیده بمی ناب ربایم
 آری عدوی خواب جوانان می ناب است
 سختم عجب آید که چگونه بردش خواب
 آنرا که بکاخ اندر يك شیشه شراب است
 وین نیز عجب تر که خورد باده بی چنگ
 بی نغمه چنگش بمی ناب شتاب است
 اسبی که صفیرش نرنی می نخورد آب
 نی مرد کم از اسب ونه می کمتر از آب است
 در مجلس احرار سه چیز است فزون به
 و آن هر سه کباب است و رباب است و شراب است

فردوسی میفرماید :

بنام خداوند جان و خرد	کز این برتر اندیشه برنگذرد
خداوند کیهان و گردان سپهر	فروزنده ماه و ناهید و مهر
به بینندگان آفریننده را	نه بینی مر نجان دوبیننده را
نیابد بدو نیز اندیشه رام	که او برتر از نام و از جایگاه

معزّی از شعرای غیرمتصوف اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم میگوید :

ماهرو یا ز غم عشق نگه دار مرا
از همه خلق من امروز خریدار توام
تو شناسی که بجز من نسزد جفت ترا
تا طلبکار سر زلف تو باشد دل من
آیم ای دوست بنزدیک تو بارم ندهی
گر همی با من دلخسته تلطف نکنی

مرا نگارا باروی تو چه جای غم است
بهشت و دنیا هر دو بهم نبیند کس
تو در دلم بنشستی و غم بشد ز دلم
مرادلی است که از عشق در جهان مثل است

از پس پنجاه سال عشق بما چون فتاد
بردل من مهر بود مهر دلم چون شکست
داد من از دلبری است کونده داد من
ناز گری خوش زبان پاکبری شوخ چشم
آن که از او شوختر چشم زمانه ندید

ظهیر الدین فاریابی از شعرای غیرمتصوف قرن ششم میگوید :

زانگه بچشم و ابروی نا مهربان دهد
هر چه آیدش بدست به تیرو کمان دهد
خورشید را ز ظلمت شب سایبان دهد

زلفت بجادوئی ببرد هر کجادلی است
هندو ندیده ام که چو ترکان جنگجو
جز زلف و عارض تو ندیدم که هیچ کس

مقبل کسی بود که زخورشید عارضت
فریاد من ز طارم گردون گذشت و نیست
هجرا نش تا بسایه زلفت امان دهد
امکان این که زحمت این استان دهد

شبی به خلقه ابداعیان کن فیکون
نشان زلف و رخت یک بیک همی دادند
چنان نمود که گوئی بعکس می بینند
خرد چو رونق دیوانگان عشق تو دید
دلم حکایت زنجیر زلف تو بشنید
مرا ز ضعف دل و سوز سینه آن شب تار
ز سوز سینه من شعله و صد و امق
کنون ز هستی من بیش از این دو حرف نماند
حدیث زلف تو میرفت و الحدیث شجون
که بند و حلقه آن چند و حلیه این چون
مثال طلعت تو در سپهر آینه گون
بصد بهانه بر آورد خویشتن بجنون
عقال عقل بیفکند کالجنون فنون
نه طاقت حرکت ماند و نه مجال سکون
ز جام محنت من جرعه و صد مجنون
دلی چو چشمه میم و قدی چو حلقه نون

مجیرالدین بیلقانی که نیز از شعرای غیر متصوف قرن ششم است میگوید:
هر شب که سر ز جیب تفکر بر آورم
زهر زمانه گر بقناعت توان شکست
در راه من یکی است ائرو هوا که من
همچون نمک گداختن من در آب چشم
بامن زمانه با دوزبان گشت چون قلم
بی آب با زمانه بسازم چو سوسمار
آب از بمنت آتش طبعم فرو کشد
ستر فلک بدرم و از سدره بگذرم
باور کنم که من همه تریاک اکبرم
وقتی اگر سمن بدم اکنون سمنم درم
وین دهر بی نمک نزد آبی بر آذر م
با او دور و چو کاغذ و صد دل چو دفتر م
کابی که آبروی برد نیست در خور م
از تشنگی بمیرم و در آب ننگرم

اثیرالدین اخسیکتی از شعرای قرن ششم و از معاصرین خاقانی میگوید:

گر مایه گیرد از رخت ای دلبر آفتاب
از رشک جیب تو بدرد صبح پیرهن
عاشق شود زمانه بصد دل بر آفتاب
از وی چو بامداد بر آرد سر آفتاب

تا زلف مشکسای تو بر ماه تکیه زد
از رشك آفتاب رخت هر شبی چو شمع
مانده است جمله دیده بر این منظر بلند
شب در رخ تو باده خورم تا زعکس او
از مه نقاب طره شبرنگ باز کن
جمال الدین اصفهانی از شعرای غیر متصوف قرن ششم میگوید :

ترا ز مشرق پیری دمید صبح مخسب
شب جوانی ناگاه روز پیری زاد
اگر سلامت جوئی حقیقت ای مسکین
حیات دنیا خواب است و مرگ بیداری
کمال الدین اصفهانی (اسمعیل بن جمال الدین عبدالرزاق) میگوید :

رسول مرگ بنا که بمن رسید فراز
کمان پشت دوتا چون بزه در آوردی
تبارك الله از آن میل من بروی نکو
کنون چه گیسوی مشکین مرا چه مار سیاه
دریغ جان گرامی که رفت در سر تن
دریغ دیده که بر هم نهادمی باید
دریغ و غم که پس از شست و اند سال ز عمر
بصد هزار زبان گفت در رخ پیری
برون ز کنج قناعت منه تو پای طلب

حالا این اشعار را که لفظاً و معنی ساده و خارج از تکلف و تصنع و فوق العاده
نزدیک بفهم و طبیعت است با اشعار دوره های بعد که تصوف وارد شعر و شاعری شده مقایسه
کنیم و به بینیم که چگونه معانی الفاظ تغییر یافته و چه تعبیرات خاصی در شعر پیدا شده.

از غم شکسته دل شد چون مجمر آفتاب
با کام خشك باشد و چشم تر آفتاب
هر روز در نظاره آن منظر آفتاب
طالع شود چو می زلب ساغر آفتاب
تا بر نیاید از تنق خاور آفتاب
جمال الدین اصفهانی از شعرای غیر متصوف قرن ششم میگوید :

که خواب تیره نماید چو صبح شد روشن
که دید زنگی هر گز برو می آستن
مساز در بن دندان اژدها مسکن
ز کان حکمت محض است این بلند سخن
کمال الدین اصفهانی (اسمعیل بن جمال الدین عبدالرزاق) میگوید :

که کوس چرخ فرو کوفتند کار بساز
ز خویش ناولك دلدوز حرص دور انداز
تبارك الله از این قصد من بزلف دراز
کنون چه شعله آتش مرا چه شمع طراز
دریغ روز جوانی که رفت در تنك و تاز
کنون که چشم بکار زمانه کردم باز
بنا گهان بسفر میروم نه بر گک و نه ساز
که این نه جای قرار است خیز و ابرواز
که مرغ خانگی ایمن بود ز چنگل باز

حالا این اشعار را که لفظاً و معنی ساده و خارج از تکلف و تصنع و فوق العاده
نزدیک بفهم و طبیعت است با اشعار دوره های بعد که تصوف وارد شعر و شاعری شده مقایسه
کنیم و به بینیم که چگونه معانی الفاظ تغییر یافته و چه تعبیرات خاصی در شعر پیدا شده.

ومن حیث المجموع شعر چهرنگ و حالی پذیرفته است زیرا تصوف پس از آنکه عملی و ساده بوده با فلسفه آشنا شده و دائرة معلومات خود را وسیع نموده و این وسعت علم قهراً معانی وسیع تر جدیدی بالفاظ بخشیده است زیرا چنانکه نویسنده معروف فرانسوی بوفون گفته «کلام نفس متکلم است»^۱ و دلالت الفاظ و کلمات همیشه متناسب با وسعت نظر گوینده است.

کیفیت معلومات و سنخ معارف اکتسابی و سبک فکر شاعر قهراً از شعر او پیدا میشود یعنی بدون آنکه شاعر بخواهد و تعمدی داشته باشد گفتار او از نحوه فکر و علوم و معارف اکتسابی که بواسطه ممارست ملکه او شده حکایت میکند. استدلال و منطق و اصول فلسفه و علوم از قرن پنجم مکانت مخصوصی در شعر پیدا میکنند زیرا شاعر خواهی نخواهی نمی تواند از معارف خود منفک شود و معلومات او در روح و گفتارش جلوه گر میشود.

شعرای قرن چهارم عادةً قصیده را با چند شعر در وصف زیبایی طبیعت یا زیبایی معشوق و تغزل شروع نموده بعد بمناسبتی که بمیان می آید بمدح و ممدوح میپردازند ولی وصف زیبایی و عشق ورزی آنها بکلی ساده و طبیعی است یعنی طبیعت را با تعبیرات و اوصاف طبیعی چنانکه هست وصف نموده اند و عشق ورزی آنها هم عشق صوری و مادی و ساده و طبیعی است با صفات مخصوص و معینی و عشق بین دو فرد است در حالیکه نزد صوفی معنی عشق بحدی وسعت یافته که تمام عالم هستی در آن گنجانده شده و مبنی و اساس هر کمالی گشته بقول جلال الدین رومی :

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب کلی پاک شد
جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا	طور مست و خر موسی صعقا
جمله معشوق است و عاشق پرده ئی	زنده معشوق است و عاشق مرده ئی

عشق آن زنده گزین کاو باقی است

واز شراب جان فزایت ساقی است

عشق آن بگزین که جمله انبیا

یافتند از عشق او کار و کیا

شیخ فریدالدین عطار در منطق الطیر میگوید :

چشم من گر می نگرید آشکار

جان نهان میگرید از عشق تو زار

هر که را خوش نیست دل با درد تو

خوش مبادش زانکه نبود مرد تو

ذره دردم ده ای درمان من

زانکه بی دردت بمیرد جان من

کفر کافر را و دین دیندار را

ذره دردت دل عطار را

و نیز در منطق الطیر در مجمع مرغان بلبل را که مثال دل باختگی و حالت شور و سوز و گداز عاشق و مجذوب است بسخن در آورده میگوید :

بلبل شیدا در آمد مست مست

نه ز عشق او نیست نه از عقل هست

معنیی در هر هزار آواز داشت

زیر هر معنی جهانی راز داشت

شد در اسرار معانی نعره زن

کرد مرغان را زبان بند از سخن

گفت بر من ختم شد اسرار عشق

جمله شب میکنم تکرار عشق

نیست چون داوود يك افتاده کار

تا زبور عشق خوانم زار زار

رازی اندر نی ز گفتار من است

زیر چنگ از ناله زار من است

گلستانها پر خروش از من بود

در دل عشاق جوش از من بود

باز گویم هر زمان رازی دگر

در دهم هر لحظه آوازی دگر

عشق چون بر جان من زور آورد

همچو دریا جان من شور آورد

هر که شور من بدید از دست شد

گر چه بس هشیار آمد مست شد

چون نه بینم محرمی سالی دراز

تن زنم با کس نگویم هیچ راز

چون کند معشوق من در نوبهار

بوی مشک خویش در عالم نثار

من نمایم خوش بروی او دلم

حل کنم از طلعت او مشکلم

باز معشوقم چو نا پیدا شود

بلبل شوریده کم گویا شود

زانکه رازم در نیابد هر یکی
من چنان در عشق گل مستغرقم
در سرم از عشق گل سودا بس است
طاقت سیمرخ نارد بلبل
چون بود صد برگ دلدار مرا
گل که حالی بشکفت چون دلکشی
چون ز زیر پرده گل حاضر شود
کی تواند بود بلبل کی شبی
راز بلبل گل بداند بی شکی
کز وجود خویش محو مطلقم
زانکه معشوقم گل رعنا بس است
بلبلی را بس بود عشق گلی
نیست غم بی برگی کار مرا
از همه در روی من خندد خوشی
خنده اش در روی من ظاهر شود
خالی از عشق چنان خندان لبی

حاصل آنکه این نوع عشق که مدار سخنان صوفیه است و اشعار آنها بر گرد آن میچرخد با عشق شعرای غیر صوفی قرن چهارم و پنجم از قبیل عنصری و منوچهری و فرخی و امثال آنها فرق بسیار دارد زیرا معشوق تغییر یافته معنی عشق اوج گرفته و شاعر وسعت دیگری بالفاظ داده و لهجه خاصی در گفتار و تعبیرات پدیدار ساخته است در شعرای قدیم خراسان تأثیر شعر مانند اشعار عربی و مخصوصاً شعرای جاهلیت در جنبه الفاظ است یعنی موزونیت و حسن ترکیب و طنطنه الفاظ خواننده را بشور میآورد و متأثر میسازد ولی پس از آنکه عرفان و تصوف در شعر نفوذ یافت تأثیر بزرگ شعر از جنبه افکار و معانی است و بکار بردن الفاظ در معانی مجازی و گاهی بسیار دور و تعبیرات دقیق برای مؤثر ساختن همان معانی و افکار است.

نکته دیگر این است که مندرج ساختن معانی دقیق در شعر بیشتر مستلزم بکار بردن صنایع ادبی است تا اشعار یکبارگی روان و طبیعی است و سرو کارش با الفاظ و معانی روشن و صریح است این است که ملاحظه میشود که در قرن چهارم که از حیث اعتدال بین افکار و الفاظ و معانی و تعبیرات برجسته ترین ادوار ادبی ایران است پایه و اساس شعر « صنعت » نیست در حالیکه در ادوار بعد که تصوف و عرفان در شعر نفوذ پیدا میکند و مخصوصاً در ادواریکه صوفیه آزادی گفتار ندارند و مورد مزاحمه

مدعیانند و ناگزیراند با رمز و اشاره و ابهام و کنایه سخن بگویند صنعت پایه شعر میشود و بهترین نمونه این صنعت ظریف یعنی صنعتی که بحدی ماهرانه بکاررفته که در نظر اول بچشم نمیآید بلکه بطول ممارست خواننده بآن برمیخورد شعر حافظ است و بطوریکه در آینده در ضمن بحث از خصوصیات ادبی و نحوه گفتار حافظ خواهیم گفت او بحدی بین معانی دقیقه و الفاظ و تعبیرات و صنایع ادبی اعتدال و موزونیت برقرار ساخته که لطف و زیبائی شعر فارسی بسرحد اعجاز رسیده است و در عین آنکه کمتر بیتی است در دیوان او که خالی از صنعت باشد باز در سلاست و روانی و لطف طبیعی و شیوائی بدرجه ایست که در اشعار او هیچ اثری از تکلف دیده نمی شود و سخن شناس عالی مقامی چون جامی در کتاب بهارستان که بنحو اجمال ذکری از شعر را نموده راجع بحافظ میگوید :

« حافظ شیرازی رحمه الله اکثر اشعار وی لطیف و مطبوع است و بعضی قریب بسرحد اعجاز غزلیات وی نسبت بغزلیات دیگران در سلاست و روانی حکم قصابی دظہیر دارد نسبت بقصائد دیگران و سلیقه شعری نزدیک است بسلیقه شعر نزاری قهستانی اما در شعر نزاری غث و سمین بسیار است بخلاف شعری و چون در اشعار وی اثر تکلف ظاهر نبود وی را لسان الغیب لقب کرده اند . »

همین طور است سایر الفاظ از قبیل می و میکده و ساغر و خرابات و زلف و رخ و قد و قامت و امثال آنها که بواسطه وسعت نظر شاعر و وسعت دائره معلومات و معارف او دلالت بر معانی وسیع تری میکنند و برای روشن ساختن آنچه گفته شد بهترین راه نقل بعضی از اشعار گویندگان عارف است که ذیلاً زینت این صفحات قرار میدهم :
ابوسعید ابوالخیر میگوید .

در کوی تو میدهند جانی بجوی	جانی چه بود که کاروانی بجوی
از وصل تو يك جو بجهانی ارزد	زین جنس که مائیم جهانی بجوی

جانا بزمین خاوران خاری نیست کش بامن وروزگار من کاری نیست
بالطف و نوازش وصال تو مرا در دادن صد هزار جان عاری نیست

بس که جستم تابیا بم من از آن دلبر نشان تا گمان اندر یقین گم شد یقین اندر گمان
در خیال من نیامد در یقینم هم نبود نی نشانی که صواب آید از اودادن نشان
چند گاهی عاشقی ورزیدم و پنداشتم خویشتن شهره بکرده کوچنین و من چنان
در حقیقت چون بدیدم زو خیالی هم نبود عاشق و معشوق من بودم بین این داستان

در راه یگانگی نه کفر است و نه دین يك گام ز خود برون نه و راه بین
ای جان جهان تو راه اسلام گزین با مار سیه نشین و با خود منشین

تاروی ترا بدیدم ای شمع طراز نی کار کنم نه روزه دارم نه نماز
چون با تو بوم مجاز من جمله نماز چون بی تو بوم نماز من جمله مجاز

ای دوست ترا بجملگی گشتم من حقا که در این سخن نه زرق است و نه فن
گر تو ز وجود خود برون جستی پاك شاید صنما بجای تو هستم من^۱
سنائی غزنوی گفته :

ممكن در جسم و جان منزل كه اين دون است و آن والا

قدم زين هر دو بيرون نه نه اينجا باش نه آنجا

بهر چه از راه دورا فتی چه کفر آنحرف و چه ایمان

بهر چه از دوست و امانی چه زشت آن نقش و چه زیبا

۱- باستثنای رباعی اول که صاحب اسرار التوحید تصریح کرده که گفته ابو سعید ابوالخیر است (صفحه ۱۶۶) ابیات دیگر بگفته صاحب اسرار التوحید (صفحه ۲۷۶) «ابیات پراکنده ایست که بر زبان شیخ رفته است».

گواه رهرو آن باشد که سردش یابی از دوزخ
 نشان عاشق آن باشد که خشکش بینی از دریا
 سخن کز روی دین گوئی چه عبرانی چه سریانی
 مکان کز بهر حق جوئی چه جابلقا چه جابلسا
 شهادت گفتن آن باشد که هم ز اول در آشامی
 همه دریای هستی را بدان حرف نهنک آسا
 نیابی خار و خاشاکی در این ره چون بفراشی
 کمر بست و بفرق استاد در حرف شهادت لا
 چو لا از صدر انسانی فکندت در ره حیرت
 پس از نور الهیت بالله آئی از آلا
 چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندر این نشاء
 قفس بشکن چو طاووسان یکی بر پر برین بالا
 عروس حضرت قرآن نقاب آنکه بر اندازد
 که دارالملک ایمانرا مجرد بیند از غوغا
 عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی
 که از خورشید جز گرمی نه بیند چشم نابینا
 بمیراید و ست پیش از مرگ اگر می زندگی خواهی
 که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

شیخ فریدالدین عطار میفرماید :

در بحر عشق دُرّی است از چشم غیر پنهان
 ماجمله غرقه گشته و آن دُر در آب مانده
 دردا که هیچ عاشق پایان ره نداند
 و آن ماهروی ما را رخ در نقاب مانده
 آنجا که نقدها را ناقد عیار خواهد
 مردان مرد بینی در اضطراب مانده
 روزی که باز خواهد از جان و دل امانت
 هم دل تباه بینی هم جان خراب مانده

آنجا که صادقان را از صدق باز پرسند
پیر و مرید بینی اندر جواب مانده
بر آتش محبت از شوق این عجایب
عطار را دل و جان در تف و تاب مانده^۱

مولانا جلال الدین رومی فرموده :

باقدرسیان آسمان من هر شبی یا هوزنم
صوفی دم از الا زند من دم ز الا هو زنم
باز سپید حضرتم تیهو چه باشد پیش من
تیهو اگر شوخی کند چون باز بر تیهو زنم
نفس است کدبانوی من من کد خدا و شوی او
کدبانویم گریب کند بر روی کدبانو زنم
آن پیر کند و دارا گویم که پیش آور عمل
بیستم که کاهل جنبدا و من چست بر کند و زنم
ای کاروان ای کاروان من دزد درهن نیستم
من پهلوان عالم شمشیر رویا رو زنم
ای باغبان ای باغبان بر من چرا در بسته ئی
بگشا در این باغ را تا سیمب و شفتالو زنم

گفتی بیا ای شمس دین بنشین بزبانوی ادب

من پادشاه عالم کی پیش کس زانو زنم

معروف است که در شب آخر زندگی مولانا که مرضش شدت یافته دوستان و خویشان
در گردش جمع بودند و فرزند مولانا سلطان ولد هر دم از روی بیتابی بیالین پدر میآمد
و باز بیرون میرفت مولانا غزل^۲ ذیل را ساخت :

رو سر بنه بیالین تنها مرا رها کن
ترك من خراب شب گرد مبتلا کن
مائیم و موج سودا شب تا بروز تنها
خواهی بما بیخشا خواهی برو جفا کن
از من گریز تا تو هم در بلا نیفتی
بگزین ره سلامت ترك ره بلا کن
مائیم و آب دیده در کنج غم خزیده
بر آب دیده ما صد جای آسیا کن
خیره کشی است مارا دارد دلی چوخارا
بکشد کسش نگوید تدبیر خونبها کن

۱- نقل از دیوان قصاید و غزلیات عطار چاپ طهران با اهتمام فاضل محترم آقای سعید نفیسی

۲- نقل از « رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی »

تألیف فاضل محترم آقای بدیع الزمان فروزانفر که از نسخه کلیات شمس تبریزی متعلق به جناب آقای
حاج سید نصرالله تقوی دامت برکاته نقل نموده اند و در حاشیه کتاب مذکور حکایت را بمناقب افلاکی
پسند داده اند .

بر شاه خوبرویان واجب وفا نباشد
ای زرد روی عاشق تو صبر کن وفا کن
دردی است غیر مردن کافرا دوا نباشد
پس من چگونه گویم کان درد را دوا کن

در خواب دوش پیری در کوی عشق دیدم
با دست اشارتم کرد که عزم سوی ما کن^۱

حافظ که شاید بیش از هر شاعر ایرانی معانی کلمات را بموج آورده و بیش از هر
سراینده‌ئی بسخن اوج داده و گاهی بیک لفظ آن همه تدرج داده که هر کس در هر مرحله
باشد چیزی از آن میفهمد میفرماید :

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف از خنده می در طمع خام افتاد
حسن روی تو بیک جلوه که در آینه کرد
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
غیرت عشق زبان همه خاصان ببرد
کز کجا سر غمش در دهن عام افتاد
من زمسجد بخرابات نه خود افتادم
اینم از عهد ازل حاصل فرجام افتاد
چکند کز پی دوران نرود چون پرگار
هر که در دایره گردش ایام افتاد
در خم زلف تو آویخت دل از چاه زنج
آه کز چاه برون آمد و در دام افتاد
آن شدای خواهی که در صومعه بازم بینی
کار ما با رخ ساقی و لب جام افتاد
زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت
کانکه شد کشته او نیک سرانجام افتاد
هر دمش بامن دلسوخته لطفی دگرست
این گدا بین که چه شایسته انعام افتاد

صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی

زین میان حافظ دلسوخته بد نام افتاد

و نیز :

در همه دیرمغان نیست چو من شیدائی
خرقه جائی گرو باده و دفتر جائی

۱- با احتمال آقای بدیع الزمان فروزانفر در حاشیه رساله مذکور ممکن است این بیت سبب
این روایت شده باشد که جامی در نفحات الانس میگوید مولانا فرمود : « که یاران ما از این سو
میکشند و مولانا شمس الدین آن جانب میخواند یا قومنا اچیپوا داعی الله ناچار رفتنی است » .

دل که آینه شاهی است غباری دارد
 کردهام توبه بدست صنم باده فروش
 نرگس ارلاف زد از شیوه چشم تو مرنج
 شرح این قصه مگر شمع بر آرد بزبان
 جویها بستهام از دیده بدامان که مگر
 کشتی باده بیاور که مرا بی رخ دوست
 سخن غیر مگو با من معشوقه پرست
 این حدیثم چه خوش آمد که سحر گه میگفت

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد

آه اگر از پی امروز بود فردائی

و نیز :

زان یار دلخوازم شکری است با شکایت
 بی مزد بود و منت هر خدمتی که کردم
 رندان تشنه لب را آبی نمیدهد کس
 در زلف چون کمندش ای دل میپیچ کانا
 چشمت بغمزه ما را خون خور دومی پسندی
 در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
 از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
 ای آفتاب خوبان میجو شد اندرونم
 این راه را نهایت صورت کجا توان بست
 هر چند بردی آبم روی از درت نتابم
 عشقت رسد بفریاد از خود بسان حافظ
 البته از آنچه که گفته شد مقصود آن نیست که یگانه عامل تحول صوری و معنوی

گر نکته دان عشقی بشنو تو این حکایت
 یارب مباد کس را مخدوم بی عنایت
 گوئی ولی شناسان رفتند از این ولایت
 سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت
 جانا روا نباشد خونریز را حمایت
 از گوشه برون آی ای کو کب هدایت
 زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت
 یکساعتم بگنجان در سایه عنایت
 کش صد هزار منزل بیش است در بدایت
 جور از حبیب خوشتر کز مدعی رعایت
 قرآن زبر بخوانی در چارده روایت
 البته از آنچه که گفته شد مقصود آن نیست که یگانه عامل تحول صوری و معنوی

شعر تصوف بوده بلکه مقصود آن است که در بین سایر عوامل که در هر عصری پیش آمده از قبیل امنیت عمومی یا هرج و مرج، آرامش خاطر شاعر یا عدم آرامش، عظمت و استقلال ملی یا خلاف آن، نفوذ تمدن‌ها و آداب و عادات سایر اقوام، انتشار علوم و معارف گوناگون، ظروف زمانی و مکانی، اوضاع و احوال اجتماعی، تربیت مخصوص، تأثیر رجال و امرای مشوق شعر و ادب یکی از عوامل بسیار مهم تصوف و عرفان بوده است.

اینک بر گردیم بموضوعی که مورد بحث بود و آن این است که در نتیجه تأثیر عمیق فلسفه نوافلاطونی و یک سلسله مؤثرات خارجی دیگر که قریباً گفته خواهد شد تصوف بشکلی در آمد که مورد تکفیر واقع شده و جماعتی از بزرگان صوفیه بزحمت افتادند و بعضی بقتل رسیدند و این پیش آمدها سبب شد که صوفیان اسرار خود را از نا محرمان مکتوم بدارند و کلمات خود را ذو وجوه و مرموز ادا کنند ظواهر شرع را رعایت نمایند و مخصوصاً در صدد بر آمدند که عرفان و تصوف را بوسیله تفسیر و تأویل باقر آن وحدیت تطبیق کنند و انصاف این است که از عهد این مهم بخوبی بر آمدند و پایه تأویل را بجائی گذاشتند که دست فیلون تأویل کننده تورات هم بآن نخواهد رسید و از آن بعد تصوف و عرفان را اسلام حقیقی و دیانت واقعی جلوه داده گفتند:

ما زقران مغز را برداشتیم.

جلال الدین رومی در مثنوی میگوید:

آنکه او از پرده تقلید جست	او بنور حق ببیند هر چه هست
نور پاکش بی دلیل و بی بیان	پوست بشکافد در آید در میان
پیش ظاهر بین چه قلب و چه سره	او چه داند چیست اندر قوصره
ای بسا زر سیه کرده بدود	تا رهد از دست هر دزدی حسود
ای بسا مس بیند اندوده بزر	تا فروشد آن بعقل مختصر
ما که باطن بین جمله کشوریم	دل به بینیم و بظاهر ننگریم
قاضیانی که بظاهر می‌تنند	حکم بر اشکال ظاهر می‌کنند

حکمت اشراقی عرفای قبل از اسلام

و عرفای مسیحیت

فلسفه «ادریه» یا گنوستی سیسم^۱ مخلوطی است از فلسفه‌های شرقی و یونانی و مسیحی که در قرون اول میلادی متوازیاً با دیانت مسیحی پیش میرفته و بالاخره با تغییرات جزئی و بخود گرفتن صبغه مذهبی جزو معتقدات کلیسا شده و در بین مسیحیان تقریباً حکم «علم کلام» را داشته در بین متکلمین مسلمین.

مدار بحث آنها منشأ عالم و علت شروری که در دنیا ظاهر است بوده. از اصول عقائد آنها این بوده که انسان میتواند به «معرفت تامه» برسد و پس از این اتصال همه مشکلات را حل کند و هر چیزی را بفهمد و بهمین جهت پیروان این طریقه را مترجمین متأخرین و معاصرین عرب «ادریون» و خود آن فلسفه را «ادریه» گفته‌اند زیرا در زبان‌های اروپائی آنها را «گنوستیک» و حکمت آنها را «گنوستی سیسم» میگویند و این اسم از آنجا مشتق است که در لغت یونانی «گنوس»^۲ بمعنی «میدانم» و «میفهمم» است بنابراین «گنوستی سیسم» یعنی طریقه مدعیان معرفت تام اما خود این کلمه سبب اشتباه است زیرا غالباً چنان تصور کرده‌اند که چون «گنوس» بمعنی میدانم و «میفهمم» است این فرقه پیرو فهم و دانائی و تابع اصول منطق و علم بوده‌اند در حالیکه حکمای ادریه یعنی عرفای قرون اول میلادی تنها راه وصول بحقیقت تامه و معرفت کامل را الهام و کشف و وحی می‌شمرده‌اند یعنی اساساً دنباله معتقدات مسیحیان قرن اول و عقیده به ملهم بودن حواریون است که بواسطه

امتزاج با عقائد بابلی و ایرانی و مانوی و فلسفه یونانی و عقائد هندی و غیره باین شکل عجیب و مخلوط غریب در آمده است .

با آنکه ادریون بشعب گوناگون منقسم میشده اند و اختلافاتی بایکدیگر داشته اند با وجود این اقوال و آراء آنها را میتوان باین نحو خلاصه کرد که :

خدا ابدی و ازلی است یعنی نه انتها دارد و نه ابتدا .

کمال خدا برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم است .

این خدای ازلی و ابدی مصدر خیر است .

ماده هم ابدی و قائم بذات خود است اما ماده مصدر شر است .

تأثیر خدا در ماده مستقیم نیست بلکه بواسطه قوای عدیدهئی است که واسطه

بین او و ماده است و بزرگترین این قوی «پسر» است که به «کلمه» تعبیر میشود .

در تورات از این قوی بملائکه تعبیر شده است . افلاطون آن قوی را «مُثل»

و رواقیون «علل فعاله» نامیده اند .

ماده مایل بشر است و این قوی سائق بخیر و این امر سبب تعارض و زد و خورد

دائمی است .

فضیلت با کسی است که در این مبارزه غالب آید یعنی ماده و جسم را مقهور

روح سازد .

یکی از وسائل مؤثر برای احراز فضیلت زهد است .

روح بعد از فراق از بدن بخدا ملحق میشود ولی در این دنیا هم گاهی بواسطه

خلسه و بیخودی اتصال موقتی با خدا پیدا نموده بمشاهده خدا متمتع میشود .

از اصول مهمه عقائد آنها این بوده که مسیح یعنی کلمه ظاهر شده که بوسیله

فدا کردن خود عدّهئی از ملائکه گناهکار را که بواسطه خطاهائی که از آنها سرزده

متجسم شده یعنی در اجسام بشری ساقط شده اند نجات بدهد .

در این فرقه اوراد و اسماء و رموز بسیار اهمیت داشته بوسیله اسماء و اوراد خاصی مبارزه باشیاطین و ارواح شریره بعمل میآمده است و موضوع «اسم اعظم» که بعضی از اولیاء اسلام بقول خود بر آن وقوف داشته‌اند بعقیده نیکلسن از عقائد مأخوذه از حکمای «ادریه» یعنی همین عرفای مسیحی است.

شیخ فریدالدین عطار در تذکره الاولیاء در ذکرا ابراهیم ادهم مینویسد که ابراهیم پس از چند سال ریاضت در غاری که نزدیک نیشابور بود منزوی شد چون مردم بر مقامات او اطلاع یافتند «ابراهیم از بیم شهرت روی در بادیه نهاد یکی از اکابر دین در بادیه باورسید نام مهین خداوند بدو آموخت و برفت او بدان نام مهین خدا را بخواند در حال خضر را دید علیه السلام گفت ای ابراهیم آن برادر من بود داود که نام مهین در تو آموخت پس میان خضر و او بسی سخن برفت و پیر او خضر بود علیه السلام که اولش او در کشیده بود باذن الله تعالی».

اساس عقیده ادریه بر ثنویت بوده که ظاهراً از ایرانیان قدیم اخذ کرده بوده‌اند یعنی بدو مبدأ «خیر» و «شر» و «نور» و «ظلمت» و عالم «آلهی» و «مادی» قائل بوده‌اند که این دو مبدأ باهم در جنگند.

مسیح و شیطان دو عامل بزرگ در دنیا هستند و این دو بمنزله دو بازوی خدا هستند مسیح بازوی راست او و شیطان بازوی چپ او است شیطان حاکم بر این دنیا و مسیح حاکم بر دنیای بعد یعنی آخرت است.

حکمت «ادریه» معاصر با انحطاط کامل تمدن یونانی و رومی و تسلط اقوام وحشی بدوی خونخوار است که فساد و شر بر اقوام حکمفرما بوده است و از همین مباحث میتوان پی برد که چگونه متفکرین آن عصر عمیقاً در پی فهم مبدأ شر و ماهیت و اساس آن بوده‌اند.

عقائد ایرانیها و بابلیها تأثیر مخصوصی در آنها داشته و نیز مذهب مانوی که ترکیبی

بوده از بعضی عقائد زردشتی و مسیحی با عناصر بودائی و همان مبدأ «ثنویت» مانویان یعنی عقیده به هورمزد و اهریمن باین شکل در آمده است.

نیکلسن در کتاب «صوفیه اسلام» معتقد است که صوفیه قدیم کلمه «صدیق» را از مذهب مانوی اخذ کرده و بر روحانیان صوفیه اطلاق میکرده‌اند و قبل از نیکلسن مستشرق معروف دیگر انگلیسی بوان^۱ بر این عقیده بوده و ظاهراً بکلی درست است. جنبه زهد و ترک دنیا هم در مذهب مانوی اهمیت مخصوص داشته است.

با اقرار باینکه اطلاع مستقیم در این موضوع کم است ولی بقرائن شباهت بسیاری که بین بعضی از عقائد ادریون و صوفیه اسلام هست و نیز تماسی که مسلمین با ادریون پراکنده در سوریه و مصر داشته‌اند قطعاً آراء ادویه در تصوف مؤثر بوده است. از نکات قابل توجه یکی این است که پدر و مادر معروف کرخی از مسیحیان صابی بین بصره و واسط بوده‌اند^۲ و حکمت ادویه در بین صابی‌ها رائج بوده است.

نیکلسن معتقد است که اصطلاح «هفتاد هزار حجاب» که متأخرین صوفیه در کلمات خود آورده‌اند مأخوذ از ادریون است که: «هفتاد هزار حجاب بین عالم ماده و حقیقت مطلق حایل است و در موقع تولد هر کس روحی که باید تعلق بآن بدن بگیرد از این هفتاد هزار پرده میگذرد نیمه درونی این پرده‌ها حجابهای نوری هستند و نیمه برونی حجابهای ظلمت‌اند روح در طی عبور از این حجابها بهر حجاب نوری که میرسد یکی از صفات ملکوتی خود را از دست میدهد و بهر حجاب ظلمانی که میرسد بیک صفت ناسوتی متصف میشود باین جهت است که طفل گریبان متولد میشود زیرا روح میداند که از قرب حضرت حق دور افتاده این است که از جدائیها شکایت میکند وقتی که طفل در خواب فریاد میکشد بآن جهت است که روح بیاد از دست داده‌های

خود میافتد در عالم بیداری انسان آن عالم را فراموش میکند و تسمیه آدم به «انسان» از همین باب «نسیان» او است^۱.

انسان در بدن خود محبوس است و بزرگترین حجاب بین او و خدا همین جسد است بنابراین بزرگترین همت صوفی این است که آن جوهر آسمانی را از حبس بدن رها ساخته هفتاد هزار حجاب را از میان ببرد و در حالیکه در همین بدن است او را بحقیقت مطلق متحد و متصل سازد.

بدن خلع کردنی نیست فقط باید آنرا تصفیه و تلطیف کرد و روحانی ساخت تا آنکه کمک روح شود نه حایل و حجاب آن بدن در حکم فلزّی است که باید صاف شود یعنی بوسیله کیمیای تصوف مس بدن مبدل بزر شود. مرشد کامل حامل این کیمیا است و لسان حالش این است که مرید را باید در آتش شوق روحانی چندان گذاشت تا از آن بوته صاف و پاک درآید.

عقائد بودائی و هندی و مانوی

اگر عقیده آنهایی که تصوف را زائیده افکار هندی و بودائی میدانند مبالغه باشد لااقل باید گفت که از چیزهایی که تأثیر بسیار در تصوف اسلامی داشته افکار و آداب و عادات هندی و بودائی است.

اسلام که بفاصله کمی بعد از ظهور از حدود عربستان خارج شده بسرعت برق در هر جهت پیش میرفت طولی نکشید که بسرحد چین رسیده در زمان بنی امیه سندرا

۱- جامی در کتاب «اشعة اللمعات» که شرحی است بر لمعات عراقی بعد از «بیان وصول سالکان بتمامی سیر الی الله و شروع ایشان در سیر فی الله و تحقیق آن» و بحث در «مراتب تجلیات حق» و نهایت نداشتن مراتب تجلیات در لمة سیزدهم میگوید: «در بیان حجب نورانی و ظلمانی که موجبات سفر مذکور اند و سفر مذکور عبارت از رفع آن حجب است» یعنی «هفتاد هزار حجاب نور و ظلمت چنانچه حدیث نبوی بان مشیر است که ان الله سبعین الف حجاب من نور و ظلمة از بهر آن فرو گذاشت تا محب خود را....»

مسخر^۲ نموده مناسبات تجارتی و اقتصادی بین مسلمین و اقوام و قبایلی که از حیث فکر و تمدن و اخلاق با مردم سایر قسمت‌های جهان فرق زیاد داشتند برقرار ساخت. از قرن دوم بعد که مسلمانانها بنقل کتب سایر ملل پرداختند و دائره علوم وسعت یافت مقداری آثار بودائی و هندی بعربی ترجمه شد که از جمله چیزهائی است راجع بتصوف عملی یعنی زهد و ترك دنيا و شرح عادات و رسومى در این باب از هندیها و بودائیها. اضافه بر نقل کتب هندی و بودائی در قرن دوم هجری و مناسبات تجارتی و اقتصادی مسلمین با هندیها از اوائل حکومت بنی عباس جماعتی از تارکین دنیا و دوره گردان هندی و مانوی در عراق و سایر ممالک اسلامی منتشر بودند و همانطور که در قرن اول از رهبان سیار مسیحی صحبت میشد در قرن دوم هم ذکر تارکین دنیای سیار دیگری بمیان میآید که نه مسلمانند و نه مسیحی و جاحظ آنها را «رهبان الزنادقة» مینامد و بموجب شرحی که میدهد از زهاد مانویه هستند.

جاحظ میگوید^۱ اینها سیاحند و سیاحت برای آنها در حکم توقف و عزلت نستوریان است در صوامع و دیرها و این جماعت همیشه دوبرو سیاحت و سفر میکنند بطوریکه تا انسان یکی از آنها را دید باید قطع کند که دومی هم چندان دور نیست و قریباً پیدا خواهد شد و عادت آنها این است که دو شب در يك محل نخواستند و این سیاحان دارای چهار خصلت اند «قدس و طهر و صدق و مسکنت» این سیاحان بنوبه خود در صوفیه مسلمان مؤثر شده اند و هم چنین سیاحان و دوره گرد ها و مرتاضین بودائی در صوفیهای مسلمان مؤثر واقع شده اند و آنها هستند که سرگذشت بودا را منتشر ساخته او را سرمشق زهد و ترك دنيا معرفی کردند بطوریکه مرتاضین در نوشته های خود بعنوان سرمشق تزهد مینویسند امیر قویشو کتی که پشت پا بدنيا زد و خود را آزاد ساخت مرد راه بود یا آنکه گفته اند امیری در خورستایش و احترام است که بزنی فقر درآید و این موضوع باشکال مختلف قصصی بوجود آورده است.

نکته مهمی را که باید متذکر بود این است که متجاوز از هزار سال پیش از اسلام مذهب بودائی در شرق ایران یعنی بلخ و بخارا و نیز در ماوراءالنهر شایع بوده و صومعه ها و پرستشگاههای معروفی داشته است و مخصوصاً صوامع بودائی بلخ بسیار مشهور بوده است .

در قرون اول اسلامی بلخ و اطراف آن از مراکز بسیار مهم تصوف شده و صوفیان خراسان در تهوّر فکری و آزاد منشی پیشرو سایر صوفیان بشمار میرفته اند و عقیده « فناء فی الله » که تا اندازه ئی مقتبس از افکار هندی است بیشتر بدست صوفیهای خراسانی از قبیل بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر ترویج میشده است .

گولدزیهر مشتهرق معروف اطریشی معتقد است که صوفیان قرن دوم هجری سرگذشت ابراهیم ادهم امیرزاده بلخی را که ترك دنیا نموده بزّی در اویش درآمده و بواسطه ریاضت های طولانی از بزرگان صوفیه شده است مطابق آنچه از شرح حال بودا شنیده بودند ساخته و پرداخته اند .

حدس گولدزیهر ممکن الصّحة است و از احتمالات قریب بواقع است و نظایر آن بسیار دیده شده که پیروان مذاهب و مسالك در عالم شور و قوت تخیلی که دارند گاهی برای پیشروان و بزرگان خود سرگذشت هایی شبیه بسرگذشت اولیای سائر مذاهب ساخته اند و اگر کسی سرگذشت بودا را چنانکه در کتب بودائیان مضبوط است با سرگذشت افسانه مانند ابراهیم ادهم چنانکه در کتب تراجم احوال عرفا از قبیل « حلیة الاولیاء » ابی نعیم اصفهانی و « تذکرة الاولیاء » شیخ عطارمذکور است باهم مقایسه نماید بدون شبهه مشابهات عجیبی مابین این دوسر گذشت جلب نظر او را خواهد نمود . برای توضیح این مطلب ما خلاصه ئی از دوسر گذشت را ذیلاً بنظر خوانندگان میرسانیم تا خود صحت و سقم این عقیده را قضاوت نمایند :

بر حسب عقیده بودائیان^۱ هرچندی یکبار بودائی در زمین ظاهر میشود که

۱- شرح حال بودا از مقاله ئی که در دائرة المعارف بریتانیا نوشته شده اقتباس شده است .

عقیده صحیح را بمردم تعلیم دهد زیرا «بودا» بمعنی «حکیم» و «مرشد» است. بعد از مدتی این تعلیم فاسد شده از میان می‌رود و تجدید آن مربوط بظهور بودای جدید است ولی امروز وقتی بودا می‌گوئیم مقصود آخرین بودای تاریخی است که نام شخصی او «سیدهاثا»^۱ و نام خانوادگیش «گوتاما»^۲ است.

گوتاما پسر «سودهودانا»^۳ یکی از رؤسای قبیله «ساکیاس»^۴ است و بهمین مناسبت او را «ساکیا مونی»^۵ یعنی «مرتاض ساکیاس» می‌گویند.

قبیله ساکیاس در شمال بنارس جا داشته‌اند و در این قبیله است که بودا در اواسط قرن ششم قبل از میلاد متولد شده و در سال چهارصد و هفتاد و هشت قبل از میلاد پس از هشتاد سال زندگی مرده است.

بودا در سن نوزده سالگی دختر عموی خود را ازدواج نموده با کمال خوشی و تنعم زندگی می‌کرد. در سن بیست و نه روزی در بین آنکه بشکار گاهی میرفت مردی را دید که بواسطه کبر سن بنهایت درجه فرسودگی و بیچارگی رسیده است و وقتی دیگر مردی را دید که بمرض سخت علاج ناپذیری مبتلی شده و رنج می‌برد و چندی بعد منظره کریه بدنی که در حال پوسیدگی بود او را منقلب و مشمئز ساخت.

در تمام این مواقع خادم و مصاحب وفادار او موسوم به «چانا»^۶ او را متذکر و متنبه می‌ساخت و بوی می‌گفت: «این است پایان زندگی بشر».

وقتی دیگر بودا یکی از تارکین دنیا را دید که با کمال استراحت خاطر و برآزندگی و آزادگی می‌گذرد از چانا پرسید که این مرد چه حالی دارد چانا شرحی از اخلاق و احوال تارکین دنیا که پشت پابهمه چیز زده‌اند حکایت کرد و گفت که این جماعت دائماً در گردش‌اند و در طی سیاحت و گردش قولاً و عملاً تعالیم مهمی بمردم می‌دهند.

خلاصه آنکه با اختلاف روایاتی که هست قدر مسلم این است که ذهن این شاهزاده جوان بتدریج بر آشفته او را از زندگی وهیاهوی آن دلسرد نمود.

روزی در همان لحظه‌ئی که میخواست از تفریح گاه بشهر برگردد قاصدی رسیده خبر تولد پسری را که اولین فرزند او بود آورد بودا در آن حال بر آشفته‌گی بی اختیار با خود گفت: « اینک رابطه جدیدی که مرا بدنیا می‌بندد! ». خلاصه در حالیکه نوازندگان در اطراف او بودند بشهر برگشت و آن شب خویشان و نزدیکان او بمناسبت مولود جدید شادمانیها و رقصها کردند ولی بودا بطوری منقلب و بر آشفته بود که توجه بآن اوضاع نداشت و بالاخره در پایان شب مانند کسی که خانه‌اش طعمه حریق شده باشد ناگهان از بستر خواب بر جسته به چانا امر کرد اسب حاضر کند و در آن اثنا سرباطاق زن و فرزند یگانه خود فرو برده بدون اینکه آنها را بیدار کند در آستانه آن در با خود عهد کرد که تا « بودا » یعنی « حکیم روشن و نورانی » نشود بمنزل خود برنگردد و گفت:

« میروم تا معلم و منجی آنها برگردم نه شوهر و پدر ».

خلاصه با چانا بیرون رفته سر به بیابانها نهاد و در اینموقع است که « مارا^۱ » یعنی وسوسه کننده بزرگ (ابلیس یا نفس اماره) در آسمان ظاهر شده سلطنت و عزت تمام جهان را باو وعده داد که از عزم خود برگردد ولی او بدام وسوسه نیفتاد. بودا آن شب مقداری در ساحل رودخانه رفت بعد لباسهای فاخر و جواهر خود را به چانا بخشیده او را برگرداند و خود هفت شبانه روز تنها در بیشه‌ئی بسربرد بعد در آن سرزمین بخدمت برهمنی موسوم به « الارا^۲ » درآمد و چندی بعد ملازمت برهمن دیگری موسوم به « اودراکا^۳ » را اختیار کرد و از این دونفر تمام حکمت و دانائی هندی را آموخت ولی قلبش آرام نیافته ب جنگلی که در یکی از کوهستانها واقع بود

رفت و در آنجا با مصاحب پنج نفر شاگردی که گردش جمع بودند شش سال بتوبه و ریاضات شاقه پرداخت تا آنکه در آن ناحیه شهرت یافت و بهمین جهت عزم کرد که آنجا را ترك کند و چون بقصد رفتن بپاخاست از غایت ضعف و ناتوانی بر زمین افتاده از هوش برفت چندانکه شاگردانش چنان پنداشتند که مرده است ولی بحال آمد و از آن وقت ببعد ریاضات سخت را رها نموده مرتباً غذای خورد . پنج نفر شاگرد و مصاحب او چون دیدند که بودا از ریاضت کاسته است از احترام باو دست باز داشته او را رها کردند و به بنارس رفتند .

بودا ثروت و مقام و لذائذ دنیا را رها کرد که بآرامش و سکون خاطر برسد از راه تعلم و فلسفه و حکمت سایرین نتوانست ریاضت و توبه هم اطمینان قلبی را که انتظار میبرد باو نداد . حاصل آنکه در کار خود حیران و سرگردان بود و درست در همان روزی که شاگردان او پراکنده شدند بودا در زیر درختی ساعتها باخود اندیشید که چه کند و چه راهی پیش گیرد و سوسه بسیار باو هجوم آورد دلش بزن و فرزند و مقام و ثروت و عیش و تنعم رغبت پیدا کرد و این مبارزه و جهاد با نفس تا غروب آفتاب ادامه داشت اما بودا بالاخره از این مبارزه فاتح بیرون آمد یعنی بر نفس غلبه یافت و در نتیجه این مبارزه است که به « نیروانا » اتصال یافت و بر خودش مسلّم شد که « بودا » شده یعنی اشراق یافته و نورانی شده است .

بودا چون اطمینان و آرامشی را که سالها در طلبش بود جست تصمیم گرفت که بارشاد پرداخته مسلک خود را بسایرین عرضه دارد .

در این موقع بودا سی و پنج ساله بود اول قصد دو نفر معلم خود « الارا » و « اودراکا » نمود ولی چون دانست که آنها مرده اند در نزدیکی بنارس نزد پنج نفر شاگرد شتافته آنها را ارشاد نموده پیرو خود ساخت و نیز مادر و زن و پدرش باو گرویدند . آنگاه جماعتی از خواص شاگردان خود را مأمور بارشاد خلق کرد .

از تاریخ اشراق در زیر درخت مذکور تا هیجده ماه بعد مفصلاً تاریخ او را

نوشته‌اند و از آن ببعد روایات متفرقی از حیات او نگاشته‌اند از این قبیل که در طی گردش‌های خود بچه اشخاصی بر خورد و در هر مورد چه تعالیمی داد چه چیزها از او پرسیدند و او چه جوابها گفت و امثال آن.

خلاصه آنکه بعد از نورانی شدن مدت چهل و پنج سال در دره‌های رود گنگ در گردش و نشر تعلیم بود تا در سن هشتاد سالگی از دنیا رفت.

بعقیده بودا^۱ که امروز قریب پانصد میلیون از مردم چین و ژاپن و آنام و سیام و کره و تبت و بیرمانی و هند و ترکستان و غیره پیرو مذهب او هستند شرو در از عالم وجود جدا نشدنی است و نجات عبارت از این است که انسان بوسیله علم الهی و پرهیز از گناه و صدقه و اعمال خیر و تفکر و مراقبه خود را از جهلی که مولد شهوات و میلها و هوی و هوس ها است آزاد سازد و بدرجه‌ئی از کمال برسد که در پناه رحمت کامل نیروانا بیارامد.^۲

۱ - سرگذشت بودا در کتب اسلامی بعنوان «یوذاسف» (= یوذاسف) و «بلوهر» در کتب اسلامی از همان اوایل اسلام منتشر شده است و اولین مأخذی را که ما سراغ داریم که این قصه را مفصلاً ذکر کرده است در اواخر کتاب «اکمال الدین و اتمام النعمه» شیخ صدوق (ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی) است که در اواسط قرن چهارم تألیف شده است این قصه بتفصیل و اشباع تمام در چهل صفحه عبری ذکر شده است و بعد از آن مکرر این قصه مستقلاً به عربی و فارسی بهمان عنوان قصه «یوذاسف و بلوهر» بطبع رسیده است و نیز تمام این قصه در اواخر جلد هفدهم بحارالانوار مرحوم مجلسی مندرج است.

۲ - نیروانا Nirvana لغت سانسکریت که شوپنهاور فیلسوف آلمانی بهمان معنی اصلی هندی وارد زبانهای اروپائی ساخت. نیروانا بمعنی «خاموش ساختن» و «از میان بردن» و «فنا» است و در اصطلاح بودا بمعنی مرگ باراده است یعنی پشت پا زدن باضغات و احلامی که حیات و حس نامیده میشود و باشتباه سعادت می‌شمریم و در پی آن دوانیم (رجوع شود به :

Vocabulaire technique et critique de la philosophie par :

André Lalande .)

بودا چهار حقیقت بزرگ تعلیم میداد : اول آنکه «رنج» ملازم زندگی و غیر منفک از آن است و این حقیقت از راه تسلسل علل و معلولاتی که در عالم وجود حکمفرما است ثابت میگردد

بقیه باورقی در صفحه ۱۶۲

اماراجع بابواسحق ابراهیم بن ادهم آنچه را که شیخ فریدالدین عطار در تذکره الاولیا راجع باو نوشته و تقریباً مطابق است با آنچه که سایر کتب تراجم احوال عرفا از قبیل حلیه الاولیا و طبقات الاصفیاء نوشته اند در این جا عیناً نقل میکنیم :

« وابتداء حال او (ابراهیم ادهم) آن بود که او پادشاه بلخ بود و عالمی زیر فرمان داشت و چهل شمشیر زرین و چهل گرز زرین در پیش و پس او میبردند يك شب بر تخت خفته بود نیم شب سقف خانه بجنبید چنانکه کسی بر بام میرو و آواز داد که کی است گفت آشنا است اشتري گم کرده ام برین بام طلب میکنم گفت ای جاهل اشتر بر بام میجوئی گفت ای غافل تو خدایرادر جامه اطلس خفته بر تخت زرین میطلبی از این سخن هیبتی بدل او آمد و آتشی در دلش افتاد تا روز نیارست خفت چون روز بر آمد بصفه باز شد و بر تخت نشست متفکر و متحیر و اندوهگین از آن دولت هر یکی بر جایگاه خویش ایستادند غلامان صف کشیدند و بارعام دادند ناگاه مردی با هیبت از در در آمد چنانکه هیچ کس را از حشم و خدم زهره نبود که گوید تو کیستی جمله را زبانه با گلو فرو شد هم چنان میآمد تا پیش تخت ابراهیم گفت چه میخواهی گفت در این رباط فرو میآیم گفت این رباط نیست سرای من است تو دیوانهئی گفت این سرای پیش از این از آن که بود گفت از آن پدرم گفت پیش از آن پدرم گفت پیش از آن گفت از آن فلان کس گفت پس نه رباط این بود که یکی میآید و یکی میگردد این بگفت و ناپدید شد و او خضر بود علیه السلام سوز و آتش جان ابراهیم زیاده شد و دردش بر درد بیفزود تا این

دوم آنکه علت رنج و درد « میل » است هر خواستنی همراه با ترس و دغدغه و بدبختی است چنانکه بقول شیخ سعدی از درویشی پرسیدند دلت چه میخواهد گفت آنکه هیچ نخواهد زیرا خواستن در حکم سم مهلکی است که هزاران درد از آن زائیده میشود . سوم آنکه برای از میان بردن رنج و درد باید باین شبیح موهومی که حیات نامیده میشود و بمیل و خواهش نفس که منبع همه بدبختیها است پشت باز و از راه « نیروانا » یعنی فنا و مرگ باراده حیات لغزنده و متغیر را بحیات ثابت و غیر متغیری مبدل ساخت چهارم آنکه راه وصول به « نیروانا » زهد کامل و فرو - نشاندن هر میل و خواهش است . اساس اخلاقی که بودا تعلیم میدهد این است که باید از خود جدا شد و خود را رها ساخت یعنی از خود گذشت و هر خواستنی را در خود محو کرد .

چه حال است و آن حال یکی صد شد که دید روزباشنید شب جمع شد و ندانست که از چه شنید و شناخت که امروز چه دید گفت اسب زین کنید که بشکار میروم که مرا امروز چیزی رسیده است نمیدانم چیست خداوند این حال بکجا خواهد رسید اسب زین کردند روی بشکار نهاد سراسیمه در صحرا میگشت چنانکه نمیدانست که چه میکند در آن سرگشتگی از لشکر جدا افتاد در راه آوازی شنود که «انتبه» بیدار گردناشنیده کرد و برفت دوم بار همین آواز آمد هم بکوش در نیاورد سوم بار همان شنود خویشتن را از آن دور افکند چهارم بار آواز شنود که «انتبه قبل ان تُنَبَّه» بیدار گرد پیش از آن کت بیدار کنند اینجا یکبارگی از دست شدند آگاه آهویی پدید آمد خویشتن را مشغول بدو کرد آهو بدو بسخن آمد که مرا بصید تو فرستاده اند تو مرا صید نتوانی کرد **الهدا خلقت او بهذا اُمرت** ترا از برای این کار آفریده اند که میکنی هیچ کار دیگر نداری ابراهیم گفت آیا این چه حالی است روی از آهو بگردانید همان سخن که از آهو شنیده بود از قبر بوس زین آواز آمد فزعی و خوفی درو پدید آمد و کشف زیادت گشت چون حق تعالی خواست تا کار تمام کند سه دیگر بار از گوی گریبان همان آواز آمد آن کشف این جا بتمام رسید و ملکوت بر او گشاده گشت فرو آمد و یقین حاصل شد و جمله جامه و اسب از آب چشمش آغشته گشت توبه کرد نصوح و روی از راه یکسو نهاد شبانی را دید نمادی پوشیده و کلاهی از نمد بر سر نهاده گوسفندان در پیش کرده بنگریست غلام وی بود قباء زر کشیده و کلاه مغرّق بدوداو و گوسفندان بدو بخشید و نمد از او بستد و در پوشید و کلاه نمد بر سر نهاد پس هم چنان پیاده در کوهها و بیابانها بی سرو بن میگشت و بر گناهان خود نوحه میکرد . . . پس از آنجا برفت تا بنشاپور افتاد گوشه ئی خالی میجست که بطاعت مشغول شود تا بدان غار افتاد که مشهور است نه سال ساکن غار شد . . . و که دانست که او شبها و روزها در آنجا در چه کار بود که مردی عظیم و سرمایہ شکر ف می باید تا کسی بشب تنها در آنجا تواند بود روز پنجشنبه بیالای غار برفتی و پشته ئی هیزم گرد کردی و صبحگاه روی به نشاپور کردی

و آنرا بفروختی و نماز جمعه بگذار دی و بدان سیم نان خریدی و نیمه بدرویش دادی و نیمه بکار بردی و بدان روزه گشادی تا دگر هفته باز آن ساختی . . . چون مردمان از کار او آگاه شدند از غار بگریخت و روی بمکه نهاد . . . نقل است که چهارده سال در قطع بادیه کرد که همه راه در نماز و تضرع بود تا بنزدیک مکه رسید . . . نقل است که چون از بلخ برفت او را پسری ماند بشیر و چون بزرگ شد پدر خویش را از مادر طلب کرد مادر حال بگفت که پدر تو گم شد . . . نقل است که گفت وقتی در بادیه متوکل می رفتم سه روز چیزی نیافتم ابلیس بیامد و گفت پادشاهی و آن چندان نعمت بگذاشتی تا گرسنه بحج میرونی با تجمّل بحج هم توان شد که چندین رنج بتو نرسد گفت چون این سخن از وی بشنودم بسر بالائی برفتم گفتم الهی دشمن را بر دوست گماری تا مرا بسوزاند مرا فریاد رس که من این بادیه را بمدت تو قطع توانم کرد آواز آمد یا ابراهیم آنچه در جیب داری بیرون انداز تا آنچه در غیب است ما بیرون آوریم دست در جیب کردم چهار دانگ نقره بود که فراموش مانده بود چون بینداختم ابلیس از من بر میدو قوتی از غیب پدید آمد « اضافه بر اینها يك سلسله اقوال و اعمال و گفت و شنود ها و سر مشق های زهد و ریاضت با و نسبت میدهد که با همه اختلافات صوری متن سر گذشت و روح قصه خالی از شباهت با آنچه به بودا نسبت داده شده نیست .

بعقیده گولدزیهر و فون کرمر و نیکلسن اضافه بر اینکه افکار صوفیه و مبانی تصوف اسلامی در تحت تأثیر افکار و عادات هندی و بودائی گرم شد و با کمال حدّت بکار افتاد عناصر بسیاری هم نظراً و عملاً اخذ کرد .

عقیده به « فنا » و محو شخصیت که صوفیه « فنا » و « محو » یا « استهلاک » مینامند ظاهراً در اصل هندی است .

انعدام و از میان بردن تعینات شخصی شرط محو شدن در خدا است .^۱

۱ - مولانا جلال الدین رومی که یکی از بخته ترین و پرمایه ترین بزرگان صوفیه است در دفتر سوم مثنوی میگوید :

از جمادی مردم و نامی شدم و از نما مردم بحیوان سر زدم

بقیه پاورقی در صفحه ۱۶۵

از جمله شباهت‌های نزدیکی که بین بودائی‌ان و مسلمانان تصوف هست یکی ترتیب مقامات است که سالک به ترتیب و تدریج از مقامی به مقام دیگر بالا می‌رود تا به مقام فنا می‌رسد. در طریقه بودائی‌ان هشت مقام هست یعنی راه سلوک عبارت از هشت منزل است همان‌طور که اهل سلوک مسلمین در طی طریقت از مراحل مختلفی می‌گذرند. اگرچه جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات راه با یکدیگر فرق دارند و مسلم است که عوامل زمان و مکان و مذهب و نژاد و سایر خصوصیات بهر يك رنگ مخصوصی زده ولی در اصول هر دو مشترکند و از شباهت‌های تام و فراوان می‌توان حدس زد که می‌بایستی از يك اصل و منبع ناشی شده باشند.

در هر دو طریقه پیروان متوسل به فکر میشوند که صوفیه «مراقبه» و بودائی‌ان «دیانا»^۱ مینامند و هر دو بطرف این اصل می‌روند که عارف و معروف یکی شود حتی اینکه صوفی میگوید شرك است که بگوئیم خدا را میشناسیم زیرا نتیجه چنین حکمی اعتقاد بتعدد مبدا است و این خود شرك است و همین منطق و نحوه استدلال

بس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
تا بر آرم از ملایك بال و پر
كل شبی هالك الا وجهه
آنچه اندر و هم ناید آن شوم
گویدم کانا الیه راجعون
کاب حیوانی نهان در ظلمت است
همچو مستقی حریص و آب جو
میخورد والله اعلم بالصواب
کو ز بیم جان ز جانان میرمد
صد هزاران جان نگر دستك زنان
آب را از جوی کی باشد گریز
محو گردد در وی و چون او شود
ز این سپس نی کم شود نی بد لقا

مردم از حیوانی و آدم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر
واز ملك هم بایدم جستن زجو
بار دیگر از ملك قربان شوم
بس عدم کردم عدم چون ارغنون
مرگ دان آن کاتفاق امت است
همچو نیلوفر برو زاین طرف جو
مرگ او آب است و او جویای آب
ای فسرده عاشق ننگین نمد
سوی تیغ عشقش ای نشک زنان
جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز
آب کوزه چون در آب جو شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا

بسیار شبیه است بعقیده عرفای هندی که میگویند: «باعقل برهمن را شناختن کوشش بیفایده است و هر کس چنین عقیده‌ئی داشته باشد عقیده غلطی است زیرا هر عرفانی مستلزم دو چیز است یکی شخصی است که می‌شناسد (عارف) و دیگری موضوعی که مورد عرفان است (معروف)»^۱.

صرف نظر از آداب و عادات و چیزهای جزئی که وارد تفصیل آن نمی‌شویم قرائن مهمی هست برای آنکه ریاضت و مراقبه و تجرید عقلانی و ترك علائق تا مقدار زیادی در نتیجه تأثیر بودائیسیم است ولی يك فرق اساسی و معنوی بین این دو مسلک هست و آن این است که بودائی فقط تربیت اخلاقی نفس و تصفیة باطن را منظور دارد و بس اما تصوف تهذیب نفس را در نتیجه وصول بمعرفت و عشق خدا بدست می‌آورد بعبارة آخری سیر بودائی هر چه هست در مرحله خویشتمن سازی است در حالیکه صوفی خود را در راه معرفت بیخود می‌سازد و باصطلاح صوفیه «باقی بالله» میشود.

عقیده «فناء» صوفیه یعنی عقیده گم شدن فرد در وجود کلی و یکی شدن شخص با آن که در اصطلاح عرفا «اندکاک» نامیده میشود ظاهراً از عقائد هندی است.

۱ - بعقیده فون کرمر «خرقه پوشیدن» که رمز از فقر و انزوا است اگر چه خود صوفیه خرقه را منسوب به پیغمبر میکنند ولی از رسوم هندیها است و نیز بعقیده او «ذکر» که با شکل و هیئت مخصوصی ادا میشده در اصل از عادات هندی است و همچنین بعقیده او بکار بردن تسبیح برای شمردن ذکر و ورد اصلاً هندی است و در ابتدا در ممالک شرق اسلام یعنی خراسان قدیم و بلخ پیدا شده و بعد شایع شده است.

سبک زندگی و مظاهر خارجی رفتار و روش صوفیه و تقسیم شدن بدسته های مختلف که از حدود یکصد و پنجاه هجری هردسته‌ئی از صوفیان در محل مخصوصی جمع میشده مشغول مراقبه و سایر اعمال صوفیانه میشده‌اند در همه این چیزها تقلید از هندیها شده یا لااقل باید گفت تأثیر هندی در این اعمال و عادات هست همانطور که سیاحت و دوره گردی و از محلی به محلی رفتن تقلید از هندیان است حاصل آنکه بسیار چیزها از این قبیل هست که نتیجه تأثیر حکمت نوافلاطونی و امثال آن نیست بلکه هندی است.

در فصول آینده این کتاب در طی بحث از مقامات و احوال اهل سلوک از «فنا» و «بقا» صحبت خواهیم کرد و فعلاً ببعضی از گفته‌های عرفای بزرگ استشهاد می‌جوئیم زیرا بهترین معرف تصوف واقعی گفته‌های با حال و مؤثر خود بزرگان صوفیه است که زمینه را برای درک حقیقت احوال آنها که غالباً بنحو روشنی وصف شدنی نیست و گاهی از فرط رقت و لطف بتعبیر و بیان در نمی‌آید مهیا می‌سازد. مخصوصاً در مواضع صوفیانه‌ئی که مربوط به عشق و احساس و شور و وجد و حال است و کاری بکمیات و مادیات و ظواهر و محسوسات ندارد هر بیانی قاصر و نارسا است و بجز ممارست تام کلمات پیشروان صوفیه از نظم و نثر و مأنوس شدن با آن گفته‌ها راهی برای پی‌بردن به سنخ آن احوال و احساسات نیست بقول خواجه حافظ:

ای آنکه بتقریر و بیان دم زنی از عشق ما با تو نداریم سخن خیر و سلامت
اینک بعضی از اقوال صوفیه مربوط به «فناء فی الله» و اتحاد با وجود کلی ذیلاً نقل میشود:
بایزید بسطامی که جنید درباره او گفته است: «نهایت میدان جمله روندگان
که بتوحید روانند بدایت میدان این خراسانی است جمله مردان که بدایت قدم او
رسند همه در گردند و فرو شوند و نمانند» میگوید:^۱

«از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست پس نگه کردم عاشق و معشوق
و عشق یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود».

«و گفت از خدای بخدای رفتم تا ندا کردند از من در من که ای تو من یعنی
بمقام الفناء فی الله رسیدم».

«و گفت حق تعالی سی سال آینه من بود اکنون من آینه خودم یعنی آنچه
من بودم نماندم که من و حق شرک بود چون من نماندم حق تعالی آینه خویش است
اینک بگویم که آینه خویشم حق است که بزبان من سخن گوید و من در میان ناپدید».

« و گفت مدتی گرد خانه طواف میکردم چون بحق رسیدم خانه را دیدم که گرد من طواف میکرد. »

« گفتند که مرد کی داند که بحقیقت معرفت رسیده است گفت آن وقت که فانی گردد در تحت اطلاع حق و باقی شود بر بساط حق بی نفس و بی خلق پس او فانی بود باقی و باقی بود فانی و مرده‌ئی بود زنده و زنده‌ئی بود مرده و محجوبی مکشوف بود و مکشوفی محجوب. »

این قبیل گفته‌ها کاملاً بودائی نیست بلکه صبغه وحدت وجودی آن بسیار است باضافه باین نکته اساسی باید متذکر بود که « فنای » صوفیه و « نیروانای » بودائی کاملاً یک چیز نیست زیرا اگر چه هر دو از فنای فردیت و انعدام شخصیت حکایت میکنند ولی نیروانا کاملاً منفی است یعنی در فنای محض میایستد در حالیکه فنای صوفیه همراه با بقا است یعنی حیات ابدی در خدا است.

فنای صوفی که در عالم وجد خود را در جمال الهی باخته و گم کرده و محو ساخته است و باقی ببقاء خدا است بکلی با آرامش نیروانا که هیچ سودائی در سر ندارد متفاوت است.

بودا میگوید: درد لازمه زندگی است و بدبختی علاقه باین زندگی است و رفع درد بترك زندگی است و کف نفس و گذشتن از شهوات نجات از زندگی و رسیدن به نیروانا است. باین معنی که مطلوب بودائی این است که از درد زندگی نجات یابد و بسعادت « نداشتن درد » یعنی يك سعادت منفی برسد ولی صوفی مطلوبش بیشتر از این است و با فنای در خدا میخواهد به « بقاء بالله » برسد.

حاصل آنکه راجع بتأثیر بودائی در تصوف مبالغه شده و بسیاری چیزها هم به بودائیسیم نسبت داده شده که اساساً هندی است نه بودائی بمعنی خاص.

البته این نکته را هم باید دانست که با آنکه « فنا » با شکل وحدت وجودی

هندی اساساً با نیروانای مذهب بودا فرق دارد ولی این دو عقیده بحدّی از جهات بسیار مشابه با یکدیگر اند که نمی توانیم بگوئیم با یکدیگر مرتبط نیستند .

فنا يك وجهه اخلاقی دارد که عبارت است از خاموش کردن همه میل ها و هوسها و از میان رفتن صفات رذیله نتیجه ممارست با اخلاق فاضله است .

حالا آنچه را که راجع بفنای صوفیه ذکر شد با تعریفی که پروفیسور ریس داویدس^۱ از نیروانا میکند مقایسه کنیم :

نیروانا عبارت است از فرونشاندن آتش نفس یعنی آن جنبه حیوانی معصیت خیز که بحکم «کارما» در سرشت بشر برای ادامه حیات موجود است و همیشه انسان را زمین گیر میکند و این عمل بوسیله پرورش جنبه مخالف آن جنبه حیوانی صورت میگیرد .

از این تعریف که گذشت بقیه تعریفهای اخلاقی که از فنا و نیروانا میکنند کلمه بکلمه بایکدیگر مطابق و آنچه را که قدر مسلم باید شمرد این است که عقیده بفنای تصوف تا اندازه مهمی تحت تأثیر مذهب بودا و نیز تحت تأثیر مذهب وحدت وجود هندی و ایرانی بوده است .

بازگشت باصل موضوع یعنی ظهور تصوف در اسلام

حاصل آنچه گفته شد این است که قدیمترین شکل تصوف اسلامی تزهد و تقشف است که اساساً عکس العملی بوده در مقابل دنیا دوستی و انهماك در لذات یعنی اساساً عبارت بوده است از يك نوع طغیان داخلی و بر آشفته گی ذهن بر ضد بی اعتدالیهای اجتماعی و بی اعتدالیهای افراد مردم و مهم تر از همه مخصوصاً بر ضد خطایا و معاصی شخص خود و اقبال به تصفیه و تطهیر باطن تا بهر وسیلهئی هست مورد رضای خدا شوند این است آنچه از سبك زندگی و گفتار صوفیان عهد اول یا بهتر آن است گفته شود زهاد^۲ اوایل اسلام از قبیل حسن بصری و مالك دینار و حبیب عجمی و ابراهیم ادهم بر میآید.

چیزی نگذشته که علم و فلسفه در بین مسلمین شایع شده تشنّت آراء علما منجر بظهور فرق مختلفه شك و تردید گردیده و خود این امر سبب شده که نهضتی مخالف نهضت علمی بوجود آید و جماعتی راه وصول بمعلوم را واردات قلبی و مکاشفه بدانند و از طرف دیگر خشکی و تعصب و تنگ حوصلگی و سخت گیری بعضی از فقها و اهل ظاهر معدّلی ایجاب می کرده و همین امر هم سبب شده که جماعتی در مقابل آنها بعرفان و تصوّف بگروند .

البته ممکن است ایراد شود که دیانت اسلام بر اساس توحید بسیار محکمی بنا شده است پس بچه سبب این دیانت بعضی از عقائد مبتدعه را تحمل کرده و حتی گاهی تایید کرده است مخصوصاً جنبه وحدت و جودی تصوّف که در بین عرفای ایران بیش از همه جا شایع شده چندانکه تصوّف ایرانی را بعضی مترادف با عقیده وحدت وجود شمرده اند و همین جنبه مهم تصوّف ایران است که بهترین اشعار ایرانی را بوجود آورده و مخصوصاً آنهمه شور و گرمی بغزل ایرانی داده است .

در نظر اول مستحیل بنظر میرسد که بتوان عقیده بخدای یکتای غیر ممزوج و مباین با کاینات و عقیده بیک حقیقت کلی ساری در همه اشیا که جان و روح عالم وجود است توفیق داد معذک اسلام تصوّف را قبول نمود و صوفیه بجای اینکه رانده و تکفیر شوند در دیانت اسلام مقام مهمی یافتند و هزاران اعجاز و کرامت باولیای صوفیه نسبت داده شده کتبی در فضایل و مناقب آنها تصنیف شد و سخنان بزرگان صوفیه با هزار تعبیر مختلف از وحدت وجود حکایت کرد و اصطلاحات و تعبیرات و نحوه تقریر و بیان آنها بحدی در عالم شعرو شاعری رایج شد که حتی بسیاری از شعرای غیر صوفی همان اصطلاحات و تعبیرات را بکار بردند و باهمان تقریر و بیان دم از عشق زدند در این جا است که باید بقرآن کریم که برای مسلمان محك تجربه هر فکر و عملی است و میزانی است که همه چیزها برای رد یا قبول باید با آن سنجیده شود مواجهه کرد و دید که آیا در خود این کتاب مقدس تخم هائی از عقائد صوفیه هست یا نه ؟ .

قرآن معرفت خدائی است یگانه وابدی وقادر فوق احساسات و ادراکات مردم. خدائی است که گناهکاران را بمجازات اعمال سیئه خود میرساند و نیکوکاران را ثواب اعمال حسنه خود کرامت میفرماید و رحمتش شامل حال کسانی است که بواسطه توبه و خضوع و اعمال خیر و عبادات از اعمال بد خود پشیمان شده بطاعت و انابت میگرایند اما از طرف دیگر در عین حالیکه فاصله لایتناهی بین خالق و مخلوق ترسیم شده اسلام معتقد بوحی مستقیم است از طرف خدا بپیغمبر و خدا را فعال در دنیا و روح بشر می شمارد و میفرماید: «اذا سألک عبادی عنی» فانی قریب اُجیب دعوة الداع «و نیز میفرماید: «و نحن اقرب الیه من حبل الوريد» و نیز میفرماید: «فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون».

حاصل آنکه بتدریج افکار عارفانه در عقول مسلمین پیدا شد یعنی صوفیان بدقت و کنجکاوای در قرآن نگریسته همانطور که فیلون بادقت بسیار از اسفار خمسه تورات نکاتی برای عقیده حکمت اشراقی استخراج کرده بود صوفیان اسلام هم از قرآن دلائلی استنباط کردند.

با آنکه این سنخ عقاید نظامات جامعه را بهم نمیزند باضافه صوفیه کمال احتیاط را بکار برده همه جا بعقائد و افکار خود رنگ قرآن و حدیث زدند و اصول عقائد خود را مطابق مذاق متشرعین در آورده باز فقها و متکلمین هر دو دسته بدشمنی و معارضه با صوفیه برخاستند.

عدم رضایت فقها و متکلمین از آن جهت بود که بحث در مسائل دینی و روحانی را منحصر بخود میدانستند و نمیتوانستند تحمل کنند که اشخاصی که در زئی آنها نیستند و حتی بعلم رسمی و قیل و قال میخندند داعیه آن داشته باشند که ارواح و افکار را مسخر کنند البته بهانه برای معارضه با صوفیان فراوان بود از جمله اینکه صوفیه تعلیم میدهند که باید ناظر بیاطن انسان بود و هر حکمی که نسبت باشخاص میشود بایستی نسبت بیاطن آنها باشد ظاهر هیچ اهمیتی ندارد و باید بآن پشت پازد در حالیکه شریعت اسلام ناظر

بظاهر است و فقط گناهان فاش را کیفر میدهد صوفی نیت را بر عمل مقدم می‌شمرد. خلاصه بعضی از علمای ظاهر بین خشک بمخالفت با صوفیه قیام کردند و چنان می‌پنداشتند که جمع کردن مردم در خانقاه و پشمینه پوشی و امثال آن از توسل مردم بشریعت می‌کاهد و اینکه صوفیه تفکر و تدبر را بر هر عبادتی مقدم شمرده‌اند منجر بسریچی از اطاعت اوامر شرع خواهد شد متکلمین می‌گفتند که موضوع «عشق صوفیه» و کوشش در راه «اتصال» مخلوق بخالق» منجر بعقیده «تشبیه» و «حلول» خواهد شد بطور کلی میتوان گفت که تصوف معتدلانه و طریقه «اصحاب صحو» صوفیه هیچوقت مورد تکفیر نشده بلکه کتب اخلاقی صوفیان مورد استفاده علما قرار می‌گرفته است و بزرگترین دشمنان صوفیه از قبیل ابن الجوزی و ابن تیمیه نسبت باخلاق غزالی و امثال او خاضع بوده و احترام آنها را مرعی داشته‌اند و اگر حکم تکفیری از قلم آنها صادر شده نسبت بعقیده «اتحاد» شاگردان ابن العربی و «اصحاب سکر» و امثال آنها از صوفیان افراطی بوده است.

اما چنانکه گفته شد بزرگترین نزاعها همیشه بر سر عقیده وحدت وجود بوده است زیرا متکلمین و بعضی از فقها فلسفه مدرسی و حکمت مذهبی ترتیب داده بودند و چنان تعلیم میدادند که خدا وحدت مطلق و ذات لایتغیر غیر ممازج با اشیاء است و اراده محض است و مافوق هر احساس و انفعال و تأثیری است قوه قاهری است که هیچ بشری بهر مرتبه‌ئی که برسد نمی‌تواند با او ارتباط یا مناسبتی پیدا کند واضح است که خدائی که باین شکل یا عقائدی نظیر آن در حکمت اسلامی و علم کلام وصف شده با عقیده وحدت وجود صوفیه و فکر آنها از خدا فرق بسیار دارد.

با همه اینها عقیده وحدت وجود در خواص مسلمین مخصوصاً ایرانیها که مستعدتر برای اخذ این عقیده بوده‌اند رسوخ کاملی پیدا کرد بطوریکه پرفسور ما کدونالد یکی از محققین این بحث بخوبی باین موضوع پی برده میگوید: «همه متفکرین اسلامی معتقد بوحدت وجود بوده‌اند ولی بعضی از آنها خودشان واقف نبوده‌اند».

در اینجا این سؤال پیش می‌آید که تصوف با آنکه از همان دوره زهد خالص یعنی از اوایل قرن دوم مورد مخالفت شده و هر چه بیشتر آمده و بیشتر از منابع مختلف غیر اسلامی اقتباس کرده بیشتر دچار مقاومت و مخاصمه و تفسیق و تکفیر شده چرا تا این اندازه پیش رفته و ریشه پیدا کرده و از همه مذاهب اسلامی و افکار و آراء و عقائد جهانگیرتر شده است.

البته برای صوفی معتقد که تصوف را اصل و روح و باطن اسلام و قرآن میداند جواب باین سؤال آسان است که ابی‌الله الا ان یتمم نوره ولو کره المشرکون خدا از حق پشیمانی نموده بالاخره آنرا بکرسی نشانده است و هیچ معارضه و مقاومتی نتوانسته است سد راه تقدّم آن واقع شود.

چراغی را که ایزد بر فروزد هر آنکس پف کند ریشش بسوزد
مولانا جلال الدین رومی در این معنی در مثنوی میگوید:

کی شود دریا ز پوز سک نجس	کی شود خورشید از پف منطمس
حکم بر ظاهر اگر هم میکنی	چیست ظاهر تو بگو زین روشنی
جمله ظاهرها به پیش این ظهور	باشد اندر غایت نقص و قصور
هر که بر شمع خدا آرد پفو	شمع کی میرد بسوزد پوز او
چون تو خفاشان بسی بینند خواب	کاینجهان ماند یتیم از آفتاب
موجهای تیز دریا‌های روح	هست صدچندان که بدطوفان نوح
مه فشاند نور و سک عوعو کند	هر کسی بر خلقت خود می‌تند
شبروان و هم‌رهان مه بتک	ترك رفتن کی کنند از بیم سک
جزو سوی کلّ روان مانند تیر	کی کند وقف از پی هر کننده پیر
جان شرع و جان تقوی عارف است	معرفت محصول زهد سالف است
زهد اندر کاشتن کوشیدن است	معرفت آن کشت را روئیدن است

پس چو تن باشد جهاد و اعتقاد
چون انا الحق گفت شیخ و پیش برد
چون انای بنده شد لا از وجود
گر ترا چشم است بگشا در نگر
ای بریده آن لب و حلق و دهان
سوی گردون تف نیابد مسلکی
تا قیامت تف بر او بارد زرب
همچو تبت بر روان بولهب

امادلیل واقعی انتشار تصوف و تعلیل طبیعی آن است که ابن الجوزی میگوید:
«سبب اقبال مردم به تصوف این است که مدح زهد در نفوس جایگزین شده
بوده است و پارسائی را بزرگترین چیزها می‌شمرده‌اند و چون صورت ظاهر صوفیان
را موافق زهد یافتند و نیز کلام آنها را لطیف و رقیق دیدند بآنها گرویدند در حالیکه
روش قدما برخلاف صوفیه خالی از خشونت و خشکی نبوده است باضافه تصوف هم
ظاهرش آراسته بپاکیزگی و تعبد و زهد است و هم باطناً راحت طبع می‌بخشد و آن
خشکی را ندارد که از سماع و امور ذوقی جلو گیری کند دیگر از علل محبوبیت صوفیه
و انتشار تصوف آن است که این فرقه در اول امر از آنهاییکه سرگرم کارهای دنیا
هستند احترام می‌جستند.»

خلاصه حرف ابن جوزی این است که نقطه حساس در ذهن مسلمین قرون اول
اسلام زهد دوستی بوده صوفیه آن نقطه حساس را یافته‌اند باضافه خشونت ظاهری
فقها سبب گرایش مردم به تصوف شده است.

مهم‌ترین علت پیشرفت تصوف این است که تصوف با قلب و احساسات کار دارد نه با
عقل و منطق و بدیهی است که عقل و منطق سلاح خواص است اکثر مردم از بکار بردن

آن عاجز اند و ملول میشوند نقطه حساس انسان قلب او است و سخنی پیشرفت کلی میکند
 که ملایم با احساسات و موافق با خواهشهای قلب باشد

با عاقلان بگوی که ارباب ذوق را عشق است رهنمای نه اندیشه رهبر است
 صوفی تمام دین و مذهب را برای تصفیه قلب و زدودن زنگار آن میخواهد با عشق
 سروکار دارد و اگر باستدلال هم میپردازد با قلب و احساس استدلال میکند نه با کله
 و فکر آنچه را که فقیه خشک و عالم موشکاف باخشونت و کندی باید بآن برسد صوفی
 با پر عشق و مدد ذوق و نیروی شور و شوق میخواهد از آن بگذرد و بالا نرود و آنچه
 اندروهم ناید آن شود.

چون مذهب صوفی عشق و مایه او ذوق و احساس است کلامش رقیق و لطیف
 و مؤثر میشود این است که زبان تصوف مانند نغمات دلکش موسیقی خوش آهنگ
 و دلپذیر شده است.

صوفی اگر هم میخواهد از امور معقول صحبت کند و وارد فلسفه و حکمت شود
 راه را عوض میکند و خواهی نخواهی مطلب را براهی میاندازد که بقلب نزدیک شود
 و این معنی برای هر کس که در اشعار صوفیه ممارست کافی کرده و بسبک و لحن آنها
 آشنا شده باشد کاملاً روشن است.

وقتی شاعر صوفی بموضوع فلسفی خواه فلسفه الهی و خواه حکمت عملی یا
 حکمت طبیعی دست میزند اولاً آن مسئله فلسفی را از آسمان عظمت آن که فلاسفه
 و حکما در طی قرنهای با کوشش بسیار با آنجا رسانیده اند بزمین میآورد و از قید و بند کتاب
 و اصطلاحات مدرسی و تعبیرات پرطنطنه و لغات و الفاظ مشکلی که گاهی بعمد بکار رفته
 تا علم در دسترس عوام نیفتد و بحث در آن منحصر بعالم و حکیم بماند و هاساخته جزئیات
 و مقدمات و حواشی و زوائد خسته کننده را که مختص کنجکاوی و موشکافی عالم
 رسمی است دور انداخته کلی ترین و شامل ترین معانی را گرفته بازبانی که نزدیک احساس
 و قلب است و هر صاحب دلی میفهمد در آن گفته گو می کند و غالباً در همان ضمن فلسفه مدرسی

و مشغولین بآن را مسخره و تخطئه می نماید و «حکیم» را «حکیمک» مینامد و فلسفی را بفلسی نمیخرد.

شعر را بانواع مختلف تعریف کرده اند ارسطو در تعریف شعر گفته هر مقدمه که سبب انشراح قلب شود و ایجاد مسرت یا اندوه نماید دیگر نه وزن شرط شده و نه خصوصیت دیگر و بر حسب این تعریف شعر ممکن است منظوم باشد یا منثور. در جاهلیت شعر عبارت بود از مطلق کلام موزون و مقفی.

حکمای اسلامی گفته اند شعر کلامی است موزون و مقفی که زائیده تخیل باشد حتی خواجه نصیرالدین طوسی در معیار الاشعار «تخییل» را ماده اصلی شعر میداند و وزن و قافیه را از عوارض می شمارد اگر شعر و شاعری آن باشد که ارسطو گفته است شعرای واقعی شعرای صوفیه اند بلکه از تعریف ارسطو هم مرأی نیست زیرا شاعر صوفی نه فقط خودش باشور و شوقی که بالاترین همه شورها و شوقها است احساس مسرت یا الم میکند بلکه آن احساس و آن حالت شور درونی خود را در سایرین هم برمی انگیزد. حاصل آنکه یکی از علل مهم شیوع تصوف زبان ادبی دلکش صوفی است که آثار ادبی لطیف و جذاب پرورانده و با عشق و شور مردم را متأثر ساخته و احساسات و عواطف رقیق آنها را برانگیزانده است.

تصوف بعد از تماس با افکار و آراء مختلف و استنباطهای قرآنی و اقتباس از منابع مختلف غیر اسلامی از قبیل مسیحیت و حکمت نوافلاطونی و مذاهب ادریه و بودائی

۱- «فصل اول در حد شعر و تحقیق آن شعر بنزدیک منطقیان کلام مخیل موزون باشد و در عرف جمهور کلام موزون و مقفی . . . و اما تخییل تأثیر سخن باشد در نفس بروجهی از وجوه مانند بسط و قبض و شبهه نیست که غرض از شعر تخییل است تا حصول آن در نفس مبدأ صدور فعلی از او مانند اقدام بر کاری یا امتناع از آن یا مبدأ حدوث هیأتی شود در او مانند رضا یا سخط یا نوعی از لذت که مطلوب باشد الا آنکه تخییل را حکمای یونان از اسباب ماهیت شعر شمرده اند و شعرای عرب و عجم از اسباب حدوث او می شمردند پس بقول یونانیان از اصول شعر باشد و بقول این جماعت از اعراض» (معیار الاشعار چاپ مرحوم حاج نجم الدوله در طهران)

وهندی و مانوی و ترکیب این عناصر متعدد بامقتضیات نثرادی و دینی و اجتماعی و زمانی و مکانی در اواخر قرن سوم و مخصوصاً قرن چهارم مبانی و اصول مهمه خود را برپا نهاد و طریقه و مسلك معین و روشنی شد و بشکل فرقه و طریقه‌ئی در آمد که بانظامات و اصول و مقررات معین و خاصی یعنی با گذراندن سالک از «مقامات و احوال» مخصوصه که قریباً نکر خواهد شد میخواست اولیاء و صاحب‌دلان و اهل معنی و باطنی بار آورد. مرشدها و راهنمایانی که سمت معلمی و راهبری داشتند مدعی بودند که با خدا ارتباط باطنی دارند و ببرکت آن ارتباط است که کراماتی بآنها عطا شده است.

مرشدها با کمال اقتدار صوری و معنوی مبتدیان را راه میبردند و در هر دوره شخص کامل پر مایه معمّا آمیزی بنام «قطب» که خود را محور نظام دنیا می‌پنداشت بر همه حکم فرما بود.

البته با وجود اشتراك در مبادی و اصول مناسبات افراد صوفیه با دیانت اسلام بمقتضای زمان و مکان و اوضاع و احوال اجتماعی فرق میکرد بعضی کاملاً مطابق اصول اسلامی رفتار نموده جزئیات احکام و آداب شرع را فرو نمی‌گذاشتند بعضی دیگر از الف تا یامخالف عقیده اهل ظاهر بودند و در چشم عامه فقط اسماً معتقد بخدا و رسول بودند.

بطور کلی ظواهر شریعت و اعمال صوری در چشم صوفی ارزشی ندارد زیرا لسان حالش این است که تاپیروی از مسلکی که مستقیماً از خدا کسب فیض میکند ممکن است چرا باید وقت خود را بظواهر و صورت و توسل بر اهلای غیر مستقیم هدر داد باضافه شرع و سیله‌ئی است برای رسیدن بحق همین که عارف بحق و حقیقت رسید دیگر احتیاجی باین ظواهر ندارد و هر توسل و تشبثی عبث است^۱ مولانا جلال الدین رومی در موارد

۱- مؤلف «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر نوشته:» از جدم شیخ الاسلام ابوسعید شنیدم که یکروز شیخ را سخن میرفت دانشمندی فاضل حاضر بود آهسته گفت که این سخن که شیخ گفت در هفت سبع قرآن هیچ جای نیست شیخ گفت این سخن در سبع هشتم است آن دانشمند گفت

متعدد در کتاب مثنوی باشکال مختلف این موضوع را پرورانده که برای نمونه بعضی از آنها اشاره میشود از جمله در دفتر سوم از مثنوی میگوید که در میان صحابه پیغمبر کم کسی بود که همه قرآن را حفظ باشد در صورتیکه غالب اینها در اعلی مراتب ایمان بودند:

گرچه شوقی بود جانشانرا بسی
زانکه عاشق را بسوزد دوستش
پوستها شد بس رقیق و وا کفید
مغز چون آ کندشان شد پوست کم
وحی برق و نور سوزان تبی است
پس بسوزد وصف حادث را کلیم
جلّ فیما از صحابه می شنود
نیست ممکن جز زسلطانی شگرف
خود نباشد و ر بود باشد عجب
جمع ضدین است چون گرد و دراز
کور خود صندوق قرآن میشود
گشت دلاله به پیش مرد سرد
شد طلبکاری علم اکنون قبیح
سرد باشد جستجوی نردبان
سرد باشد راه خیر از بعد خیر

در صحابه کم بدی حافظ کسی
مغز علم افزود کم شد پوستش
زانکه چون مغزش در آ کند و رسید
قشر جوز و فستق و بادام هم
وصف مطلوبی چو ضد طالبی است
چون تجلی کرد اوصاف قدیم
ربع قرآن هر که را محفوظ بود
جمع صورت با چنین معنی ژرف
در چنین مستی مراعات ادب
اندر استغنا مراعات نیاز
چون عصا معشوق عمیان میشود
حاصل اندروصل چون افتاد مرد
چون بمطلوبت رسیدی ای ملیح
چون شدی بر بامهای آسمان
جز برای یاری و تعلیم غیر

سبع هشتم کدام است گفت این هفت سبع آن است که یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک و سبع هشتم آن است که فاوحی الی عبده ما اوحی شما پندارید که سخن خدای تعالی معدود و محدود است ان کلام الله تعالی لا نهایة له اما منزل بر محمد این هفت سبع است و اما آنچه بدلهاء بندگان میرساند در حصر وعدت نیاید و منقطع نگردد در هر لحظتی از وی رسولی بدل بندگان میرسد چنانکه پیغمبر علیه السلام خبر داد اتقوا فراسة المؤمن فانه لم ينظر الا بنور الله تعالی پس گفت بیت :

مرا تو راحت جانی معاینه نه خبر
کرا معاینه باید خبر چه سود کند

(حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر چاپ ژو کوفسکی صفحه ۵۰)

آینه روشن که شد صاف و جلی چهل باشد بر نهادن صیقلی
پیش سلطان خوش نشسته در قبول چهل باشد جستن نامه و رسول

بلافاصله بعد از این ابیات داستان عاشقی را نقل میکند که چون بمعشوق رسید
بخواندن عشق نامه پرداخت و اشعاری که در روزهای فراق در مدح و ثنا و عجز و نیاز
و اظهار شوق و اشتیاق ساخته بود بر زبان میآورد معشوق آنرا نپسندید و اشتغال بعلم را
بعد از رسیدن بمعلوم قبیح دانست تا آنجا که :

گفت معشوق این اگر بهر من است گاه وصل این عمر ضایع کردن است
من بپیشت حاضر و تو نامه خوان نیست این باری نشان عاشقان
و نیز در دفتر پنجم مثنوی در بیان همین معنی که اعمال ظاهر در حکم گواه
بر سر آدمی هستند و بس میگوید :

يك زمان کار است بگذار و بتاز کار کوتاه را مکن بر خود دراز
خواه در صد سال و خواهی یک زمان این امانت و اگذار و وارهان
این نماز و روزه و حج و جهاد هم گواهی دادن است از اعتقاد
این زکوة و هدیه و ترك حسد هم گواهی دادن است از سر خود
خوان و مهمانی پی اظهار راست کای مهان ما با شما هستیم راست
هدیهها و ارمغان و پیشکش شد گواه آنکه هستم با تو خوش

در دنباله همین ابیات میگوید که فعل و قول ظاهری فقط گواهی است بر نور ضمیر
قول و فعل آمد گواهان ضمیر ز این دو بر باطن تو استدلال گیر
چون ندارد سیر سرت در درون بنگر اندر بول رنجور از برون
فعل و قول آن بول رنجوران بود که طبیب جسم را برهان بود
و آن طبیب روح در جانش رود وز ره جان اندر ایمانش رود
حاجتش نبود بفعل و قول خوب احذر و هم هم جوایس القلوب

در جای دیگر اشاره بهمین معنی میگوید :

چونکه بامعشوق گشتی همنشین دفع کن دلا لگان را بعد از این
هر که از طفلی گذشت و مرد شد نامه و دلاله بروی سرد شد
و نیز در دیوان شمس تبریزی درغزلی که مطلع آن این است :
«ایمان بر کفر توای شاه چه کس باشد سیمرغ فلک پیمایش تو مگس باشد»
میگوید :

شب کفر و چراغ ایمان خورشید چو شد رخشان با کفر بگفت ایمان رفتیم که بس باشد^۱
مسلم است که ظواهر شرع از قبیل نماز و روزه و حج وسیله کمال مبتدی است
که بقول شیخ محمود شبستری ولی تا ناقصی زنهار زنهار قوانین شریعت را نگهدار
همینکه عارف بکمال رسید تکالیف راجع بظواهر از او ساقط میشود خلاصه آنکه
در مسلک صوفی شریعت نقطه خروج است و مرحله تربیت است باین معنی که شریعت
فقط راهبر انسان است بطریقت که باید در آن راه سالک شد و همه مشاق و زحمات
آنها تحمل کرد تا « وصول بحقیقت » نصیب گردد .

نتیجه این سیر و سلوک و راه یافتن بحقیقت « معرفت » است همان معرفتی که
بعقیده متشرع و متکلمین احدی تا کنون بکمال آن نرسیده و پیغمبر « ماعرفناک حق
معرفتک » فرموده است .

سالک در طی طریق فقط « مستعد » وصول بمعرفت شده است و چون بمعرفت
نایل شود آن مقام « مقام علم الیقین » نامیده میشود . سالک صاحب همت باید از این

۱- بایزید بسطامی گفته : « از نماز جز ایستادگی تن ندیدم و از روزه جز گرسنگی ندیدم
آنچه مرا است از فضل او است نه از فعل من پس گفت بجهد و کسب هیچ حاصل نتوان کرد و این
حدیث که مرا است بیش از هر دو کون است لکن بنده نیک بخت آن بود که میرود ناگاه پای او
بگنجی فرو رود و توانگر گردد » (تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۵۵) و قسمت اخیر گفته بایزید
همان مضمون بیت خواجه حافظ است که :

دولت آن است که بی خون دل آید بکنار ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست

مرحله بگذرد و بآن قانع نشود زیرا برای وصول به پایان این سفر روحانی یعنی سفر بسوی خدا هنوز راه درازی درپیش دارد بلکه باید از راه کشف و قلب بمشاهده وجود حقیقی « یعنی مقام «عین الیقین» برسد .

وصول بمقام «علم الیقین» بمدد انبیا است ولی وصول به «عین الیقین» که مقام بالاتر معرفت الهی است بدون هیچ واسطه و وسیلهئی مستقیماً از طرف خدا بروح عارف افاضه میشود و روح او را محل تجلی قرار میدهد .

چون عارف از مرتبه و مقام «عین الیقین» هم بگذرد بمقام بالاتری میرسد که برترین همه مقامات است و آن مقام «حق الیقین»^۱ است . در مراحل عالی یقین نوع

۱ - علم الیقین تصور امری است بطوری که هست از راه دلیل مثل علم بوجود آتش و دانستن اینکه آتش میسوزاند یا علم هر انسان عاقلی باینکه میمیرد عین الیقین محصول مشاهده و کشف است و یکنوع احساس درونی توأم با یقین است که ارتباطی با دلیل و برهان و علم رسمی ندارد این علم اکتسابی نیست بلکه موهبت الهی است و همان است که گفته اند « العلم نور » یقذفه الله فی قلب من یشاء » و اگر فضل و رحمت الهی نباشد علم اکتسابی رسمی حاصلی نخواهد بخشید بقول شیخ محمود شبستری در گلشن راز

« هر آنکس را که ایزد راه ننمود ز استعمال منطق هیچ نگشود »

حاصل آنکه چنانکه جرجانی در تعریفات گفته : « علم الیقین ما اعطاه الدلیل بتصور الامور علی ماهو علیه » و « عین الیقین ما اعطته المشاهدة والكشف » مثلاً دیدن آتش و احساس نور و حرارت آن و گرم شدن بآن از دائرة علم اکتسابی خارج است و شهوداً و حالاً علم است اما حق الیقین باصطلاح صوفیه عبارت است از بیخودی و فنای بنده در حق و بقای او بحق و مقام خواص و واصلان است .

هجویری میگوید « علم الیقین درجه علما است بحکم استقامت شان بر احکام امور و عین الیقین مقام عارفان بحکم استعدادشان مرمرگ را و حق الیقین فناگاه دوستان بحکم اعراضشان از کل موجودات پس علم الیقین بمجاهدت و عین الیقین بموانست و حق الیقین بمشاهدت بود و این یکی عام است و دیگری خاص و سدیگر خاص الخاص » (کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۴۹۸)
تعریف دیگری که جرجانی در تعریفات میکند این است : « و قیل علم الیقین ظاهر الشریعة

و عین الیقین الاخلاص فیها و حق الیقین المشاهدة فیها »

شریعت و نیز نوع طریقت هیچ تأثیری ندارد و آن مقام فوق همه این حرفها است .
جلال الدین رومی در کلیات شمس تبریز میگوید :

چه تدبیرای مسلمانان که من خود را نمیدانم	نه ترسا و یهودیم نه گبرم نه مسلمانم
نه شرقیم نه غربیم نه بریم نه بحریم	نه ارکان طبیعیم نه از افلاك گردانم
نه از خاکم نه از بادم نه از آبم نه از آتش	نه از عرشم نه از فرشم نه از کونم نه از کانم
نه از هندم نه از چینم نه از بلخار و سقسنم	نه از ملک عراقینم نه از خاک خراسانم
نه از دنیی نه از عقبی نه از جنت نه از دوزخ	نه از آدم نه از حوا نه از فردوس رضوانم
مکانم لا مکان باشد نشانم بی نشان باشد	نه تن باشد نه جان باشد که من از جان جانانم
دوئی از خود برون کردم یکی دیدم دو عالم را	یکی جویم یکی گویم یکی دانم یکی خوانم
هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن	بغیر از هو و یا من هو دگر چیزی نمیدانم
ز جان عشق سرمستم دو عالم رفت از دستم	بجز رندی و قلایش نباشد هیچ سامانم
اگر در عمر خود روزی دمی بی او بر آوردم	از آن وقت و از آن ساعت ز عمر خود پشیمانم

شبلی گفته : « علم الیقین آن است که بما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السلام و عین الیقین آن است که خدا بما رسانید از نور هدایت باسرار قلوب بی واسطه و حق الیقین آن است که بدان راه نیست » (تذکره الاولیا ج ۲ صفحه ۱۷۷ چاپ لیدن)

محمد بن فضل بلخی از صوفیان بزرگ قرن سوم و اوائل قرن چهارم (وفاتش بگفته جامی در نفحات الانس در سنه ۳۱۹ در سمرقند واقع شده) تأثیر مراتب یقین را در یکدیگر و اهمیت هر يك را با بیان خوشی ادا کرده که شیخ عطار در تذکره الاولیا در ضمن حالات او مذکور داشته است و عیناً در اینجا نقل میشود : « از او سؤال کردند که سلامت صدور بچه حاصل آید گفت بایستادن بحق الیقین و آن حیاتی بود تا بعد از آن علم الیقین دهند تا بعلم الیقین مطالعه عین الیقین کند تا اینجا سلامت یابد و تا نخست عین الیقین نبود علم الیقین نبود که کسی را که کعبه ندید هرگز او را علم الیقین بکعبه نبود پس معلوم شد که علم الیقین بعد از عین الیقین تواند بود که آن علمی که بیش از عین الیقین بود آن بهمت بود و اجتهاد از این جای بود که گاه صواب افند و گاه خطا چون علم الیقین پیدا آمد بعلم الیقین مطالعه اسرار و حقایق عین الیقین تواند کرد مثالش چنان بود که کسی در چاهی افتاده باشد و بزرگ شده ناگاه او را از چاه بر آرند در آفتاب متحیر گردد و مدتی بر آن ثبات کند تا بآفتاب دیدن خوی کند تا چنانکه بآفتاب علمش حاصل شود که بدان علم مطالعه اسرار آفتاب تواند کرد . »

اگر دستم دهد روزی دمی بادوست در خلوت دو عالم زیر پا آرم دگر دستی بر افشانم
عجب یاران چه مرغم من که اندر بیضه پُر آنم درون جسم آب و گل همه عشقم همه جانم

الا ای شمس تبریزی چنان مستم در این عالم

که جز مستی و قلاشی نباشد هیچ درمانم

صوفی قرآن را بادقت و تفکر و تدبر بسیار میخواند و منظورش از قرائت پی بردن باسرار و معانی مخفیۀ آن است باین معنی که میخواهد با منطق قلب و بیرکت مکاشفه‌ئی که در نتیجۀ ریاضت و توبه و توجه بخدا و تصفیۀ باطن برایش پیدا شده بباطن و سر قرآن برسد و آن معانی را بزبان جاری بسازد.

صوفی معتقد است که اهل ظاهر حرف قرآن را می‌بینند و تفسیر میکنند در حالیکه عارف معنی و باطن آنرا می‌بیند و تأویل مینماید.

عارف «عمل قلب» را بر عمل «اعضا و جوارح» ترجیح میدهد و البته در عین حال غالباً عمل جوارح را هم ترك نمی‌کند ولی اساس را عمل قلب میدانست بعبارة آخری صوفی میگفت عضو مخصوص حیات دینی «قلب» است و بس و سایر اعضا و جوارح اعضای واقعی حیات دینی نیستند بهترین اعمال آن است که دل را برانگیزد و این است علت آنکه غالب بزرگان صوفیه «سماع» را وارد حق دانسته و آنرا معمول میداشته‌اند ذوالنون مصری گفته: «سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد هر که بحق بشنود بحق راه یابد و هر که بنفس بشنود در زندقه افتد» شبلی گفته است: «السماع ظاهره فتنه و باطنه عبرة»^۱.

از حکایاتی که از ابوسعید ابوالخیر روایت کرده‌اند یکی این است که: «هم در آن وقت که شیخ ما (یعنی شیخ ابوسعید) بقاین بود امامی دیگر بود آنجا سخت بزرگوار او را خواجه امام محمد قاینی گفتندی چون شیخ ما آنجا رسید او بنزدیک شیخ آمد بسلام و بیشتر اوقات در خدمت شیخ بودی و بهر دعوتی که شیخ را بردندی

او بموافقت شیخ حاضر آمدی و بسماع بنشستی روزی بعد از دعوت سماع میگردند و شیخ ما را حالتی پدید آمده بود و جمله جمع در آن حالت بودند و وقتی خوش پدید آمد مؤذن بانگ نماز پیشین گفت و شیخ همچنان در حال بود و جمع در وجد رقص میگردند و نعره میزدند و در میان آن حالت امام محمد قاینی گفت نماز نماز شیخ ما گفت که ما در نمازیم و همچنان در رقص بودند امام محمد ایشان را بگذاشت و بنماز شد^۱.

ویکی از بهترین وسائل پی بردن باینکه صوفی تا چه اندازه عمل قلب یعنی شور و عشق و وجد را بر عمل اعضا و جوارح یعنی بیجا آوردن ظواهر شرع ترجیح میدهد مطالعه شرح زندگی مولانا جلال الدین رومی و ممارست در اشعار پر معنی و شور انگیز او است که ما در اینجا برای نمونه غزل ذیل را که یکی از شیواترین غزلهای^۲ او است در این معنی نقل میکنیم:

هیچ میدانی چه میگوید رباب	زاشک چشم و از جگرهای کباب
پوستی ام دور مانده من ز گوشت	چون ننالم در فراق و در عذاب
چنبرش گوید بدم من شاخ سبز	زین من بشکست و بدید آن رکاب
ما غریبان فراقیم ای شهان	بشنوید از ما الی الله المآب
ما ز حق رستیم اول در جهان	هم بدو و امیرویم از انقلاب
بانگ ماهم چون جرس در کاروان	یا چو رعدی وقت سیران سحاب
ای مسافر دل منه بر منزلی	که شوی خسته بوقت اجتذاب
ز آنکه از بسیار منزل رفته ئی	تو ز نطفه تا بهنگام شباب
سهل گیرش تا بسهلی وارهی	هم رهی آسان و هم یابی ثواب
سخت او را گیر کو سخت گرفت	اول او آخر او را بیاب
خوش کمانچه میکشد کان تیر او	در دل عشاق دارد اضطراب

ترك و رومی و عرب گر عاشق اند
 باد مینالد همی خواند ترا
 باد بودم آب گشتم آمدم
 نطق آن با دست کافی بوده است
 از برون شش جهت این بانگ خاست
 عاشقا کمتر ز پروانه نه
 شاه در شهر است همچون جغد من
 هم زبان او است این بانگ رباب
 که بیا اندر پیم تا جوی آب
 تا رهانم تشنگان را زین سراب
 آب گردد چو بر اندازد نقاب
 کز جهت بگریزو رو از ما متاب
 کی کند پروانه ز آتش اجتناب
 کی گزارم شهر و کی گیرم خراب

شمس تبریزی ز جام عشق تو

خلق عالم جملگی مست و خراب

مسئله سماع و حلال و حرام بودن آن یکی از مشکلترین مسائل مورد ابتلای صوفیه بوده و در مسائل علمی و آداب همیشه سبب جدال و نزاع بوده است نه تنها فقها بلکه بعضی از خود صوفیه نیز با آن مخالف بوده اند بعضی هم با احتیاط بسیار در آن سخن گفته اند از قبیل سهروردی صاحب عوارف المعارف^۱ ولی همین دسته هم چون نمیتوانسته اند بر خلاف اکثریت قریب باتفاق صوفیه قیام کنند و در اصل مسئله سماع اشکال کنند حدود و قیودی وضع کرده اند از این قبیل که صوفی باید بر آیات قرآن سماع و وجد کند نه بر اشعار یا لا اقل بر اشعاری که در آن صحبت از بهشت و دوزخ و مسائل دینی و آراء و اقوال اولیای دین باشد یا آنکه سماع مجاز است بشرط آنکه افتتاح و اختتام آن با قرائت قرآن باشد. حجة الاسلام غزالی که از عرفای خشك و پابند بظواهر حتی تنگ مشرب است در کتاب احیاء العلوم^۲ فصل مشبعی در سماع و وجد سخن رانده و با ادله گوناگون حکم بجواز آن داده است حتی برای

۱ - رجوع شود بعوارف المعارف که در حاشیه احیاء العلوم غزالی در مصر بطبع رسیده

است از باب بیست و دوم ببعد (ج ۲ احیاء العلوم صفحه ۱۸۲)

۲ - احیاء العلوم چاپ مصر ج ۲ صفحه ۲۳۶ - ۲۶۹ .

طبقه‌ئی تأثیر خوب سماع را بیش از تأثیر قرآن می‌شمارد^۱ حاصل آنکه صوفی پخته میل ندارد خود را بزنجیرهای قوانین شرع و آداب و عادات مصنوعی اجتماع و اخلاق مصنوعی عرفی مقید سازد و هیچگاه بآسانی زیر بار آنچه که مردم بحکم عادت و تقلید بد یا خوب میدانند نمی‌رود و خود را بر تر از هر بدی و خوبی می‌شمرد و هیچوقت با تر از وی عقل و عرف عامه اعمال خود را نمی‌سنجد بلکه گاهی فلسفه‌ئی هم ترتیب میدهد که فرع بر عقیده وحدت وجود است و آن این است که میگوید دنیا نمودی است و بس و هیچ حقیقت و واقعیتی ندارد و بر عارف است که نسبت بجمیع شئون این وجود موهوم مخالفت بورزد و همه را سراب انگارد.

۱- غزالی در مبحث سماع مینویسد که از ابوالحسن دراج حکایت شده که گفته است برای دیدن یوسف بن حسین رازی از بغداد به ری رفتم در آنجا از هر کس سراغ خانه او را پرسیدم گفتند با این زندیق چه کار داری چندانکه خواستم او را ندیده به بغداد برگردم ولی با خود اندیشیدم که بعد از طی آن همه راه روا نباشد که او را ندیده برگردم خلاصه نشانی مسکن او را بدست آورده نزد او رفتم پیر با وقار و نیک صورتی بود و مصحفی در دست داشت و بتلاوت مشغول بود پرسید از کجا آمده‌ئی گفتم از بغداد گفت بچه کار بری آمده‌ئی گفتم تا بر تو سلام کنم گفت اگر در شهرهای بین راه کسی بتو میگفت در این شهر بمان تا خانه‌ئی یا کنیزی بتو بدهیم میماندی یا نه گفتم خداوند چنین امتحانی پیش نیاورد و اگر پیش میآمد نمیدانم چه میکردم آنگاه گفت آبا میتوانی آوازی بخوانی گفتم بلی گفت بخوان و من این ابیات بر خواندم :

رأيتك تبني دائماً في قطيعتي ولو كنت ذاحزماً لهدمت ما تبني
کانی بکم واللیت افضل قولکم الالیتنا کنا اذاللیت لایغنی

چون این ابیات را شنید مصحف بر هم نهاد و چندان بگریست که ریش و جامه اش تر شد و من برگریستن او رحم آوردم گفتم ای فرزند مردم ری را ملامت کنی که مرا زندیق گویند و چگونه زندیقم نخوانند که من از هنگام نماز صبح قرآن میخوانم در حالیکه قطره‌ئی اشک در چشمم پیدا نشده و تو با این دوبیت شرر بجان من افکندی و قیامت برپا کردی.

غزالی بعد از نقل حکایت میگوید که شعر چون از عالم خلق است و با طبع بشر سنخیت دارد در دل انسان هیجان و شوق بر میانگیزد در حالیکه قرآن چون کلام حق است و خارج از اسلوب و روش کلام خلق است و با طبع بشر سنخیت ندارد در دلها اگر چه سوخته عشق خدا باشند آن اثر را ندارد (احیاء العلوم ج ۲ صفحه ۲۶۵). ابن الجوزی نیز همین حکایت را در مقام طعن بصوفیه نقل کرده است (تلبیس ابلیس صفحه ۲۶۴).

یکدسته از صوفیه که غالباً صوفیان خراسان بوده‌اند بنام «ملامتیه» معروفند و مطالعه در اخلاق و احوال آنها انسان را بیاد کلیون یونان میاندازد زیرا مانند دیوجانس و امثال او رندی و لایبالی گری و بی‌اعتنائی آنها بدنیا و اهل آن بنهایت درجه است اینها مخصوصاً اصرار داشته‌اند که در سبک زندگی و رفتار و روش اجتماعی برخلاف عامه باشند بطوریکه مردم از آنها نفرت داشته باشند و مورد نارضایتی و اجتناب خلق واقع شوند حتی گاهی برای اینکه مورد ملامت خلق گردند خجلت‌انگیزترین کارها را مرتکب شده‌اند و اگر در باطن تابع شرع بوده‌اند میخواستند که مردم آنها را تارك شرع بیندارند خلاصه می‌کوشیده‌اند که مردم را تحریک کنند تا حس لایبالی گری و بی‌اعتنائی آنها نسبت بخلق و قضاوت آنها مورد پیدا کند. ملامتیه در همه ممالك اسلامی پراکنده بوده‌اند مخصوصاً در آسیای وسطی و بالاخص در خراسان که مرکز آنها محسوب می‌شده است و گاهی از آنها به «دیوانه عاقل» یا «عابد مبتدع» تعبیر شده است و ظاهراً یکی از فرق معروف ملامتیه فرقه قلندریه است.

۱ - در غالب تراجم عرفا حکایاتی از این عقلای مجانین و شوریده سران دیده می‌شود و سهل بن عبدالله تستری گفته که «بدین مجنون‌ها بچشم حقارت منگرید که ایشان را خلیفتان انبیا گفتند». (تذکره الاولیا ج ۱ صفحه ۲۶۱)

ابوبکر شبلی عارف معروف که بواسطه سبک رفتار و گفتار معاصرینش او را دیوانه می‌شمرده‌اند و بطوریکه در تراجم احوال عرفا دیده می‌شود مکرر او را بدار المجانین می‌بردند گفته است که «من وحلاج یک چیزیم اما مرا بدیوانگی نسبت کردند خلاص یافتم و حسین را عقل او هلاک کرد» (تذکره الاولیا ج ۲ صفحه ۱۳۶).

محمد بن منور در کتاب اسرار التوحید در شرح حال ابوسعید ابوالخیر نوشته که در ابتدای حال مورد توجه بابا لقمان سرخسی واقع شده است و بابا لقمان چنانکه شیخ عطار در منطق الطیر کیفیت دیوانگی او را نوشته از «عقلای مجانین» عصر بوده است. ابوسعید ابوالخیر گفته: «ما بوقت طالب علمی بسرخس بودیم بنزد بوعلی فقیه روزی بشارستان می‌در شدیم لقمان سرخسی را دیدیم برتلی خاکستر نشسته و پاره برپوستین میدوخت و لقمان از عقلاء مجانین بوده و در ابتداء حالت مجاهدات بسیار داشته و معاملتی با احتیاط آنگاه ناگاه کشفی ببودش که عقلش بشد چنانکه... گفتند لقمان آن چه بود و این چیست گفت هر چه بندگانیش می‌کردم بیش میبایست کرد در ماندم گفتم الهی پادشاهانرا چون بنده می‌پیر شود آزادش کنند تو پادشاهی عزیز در بندگی تو پیر گشتم

البتّه همه افراد ملامتیه مردمان راستگویی نبوده‌اند و اشخاص «بدنام کن خیل نکونامی چند» در بین آنها بوده که منظورشان از پیروی از ملامتیه شهوت‌رانی و دنائت بوده ولی از طرف دیگر مردمان متین و ارسته صاحب‌دل با شهامتی نیز بوده‌اند که از

آزادم کن گفت ندا شنیدم که یا لقمان آزادت کردم و نشان آزادی این بود که عقل از وی بازگرفت . . . لقمان آزاد کرده خدای است از امر و نهی خویش . . . ما نزد وی شدیم و وی پاره بر پوستین میدوخت و ما بوی نگریستیم . . . چون پاره بر آن پوستین دوخت گفت یا با سعید ما ترا با این پاره برین پوستین دوختیم پس برخاست و دست ما بگرفت و میبرد تا بخانقاه پیر شهرستان و پیر ابوالفضل حسن در این خانقاه بود بدر این خانقاه آواز داد ابوالفضل فراز آمد و وی دست ما را بگرفته بود دست ما بدست پیر ابوالفضل حسن داد و گفت یا ابا الحسن این را نگاهدار که وی از شما است » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۱۶) .

و نیز مؤلف اسرار التوحید مینویسد که در سرخس از ابو سعید ابوالخیر پرسیدند : « ای شیخ ظریف کیست شیخ گفت در شهر شما لقمان گفتند سبحان الله در شهر ما خود هیچ کس از او بشولیده تر نیست شیخ گفت شما را غلط افتاده است ظریف پاکیزه باشد و پاکیزه آن باشد که با هیچ چیز نمی‌وند و هیچ کس از او بی پیوندتر و بی‌علاقه‌تر و پاکیزه‌تر نیست در همه عالم که با هیچ چیز پیوند ندارد نه بدنیا نه بآخرت و نه بنفس (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۱۶۳) از عقلای مجانبین معروف معاصر شیخ ابوسعید ابوالخیر معشوق نام است که در طابران طوس میزیسته و از حکایت ملاقات ابوسعید با او برمی‌آید که تا چه اندازه این شوریده سران مورد احترام سایر عرفا بوده‌اند . محمد بن منور نوشته که چون ابوسعید ابوالخیر عزیمت نیشابور کرد » چون بدیه باز طوس رسید که دیهی است بر دو فرسنگی شهر طابران درویشی را پیش فرستاد و گفت بشهر باید شد بنزدیک معشوق و گفتن دستوری هست تا در ولایت تو آئیم ؟ و شیخ ما هرگز هیچ کس را نگفته است که چنین بکن یا چنان مکن گفته است چنین باید کرد و چنان نباید کرد و این معشوق از عقلاء مجانبین بوده است و سخت بزرگوار و صاحب حالتی بکمال و نشست او در شهر طوس و خاکش آنجا است چون درویش برفت شیخ فرمود تا اسب زین کردند و بر اثر برفت و جمع صوفیان در خدمت شیخ رفتند چون بیک فرسنگی شهر رسیدند بموضعی که آنرا دو برادران گویند دو بالائی است که از آنجا شهر بتوان دید اسب شیخ ایستاد و جمع جمله ایستادند چون آن درویش پیش معشوق رسید و آنچه شیخ فرموده بود بگفت معشوق تبسمی بکرد و گفت برو و بگوی تا در آید چون معشوق در شهر این سخن بگفت شیخ هم از آنجا اسب براند جمع برفتند تا در راه آن درویش بشیخ رسید و سخن معشوق بگفت و شیخ هم از راه پیش معشوق آمد و او شیخ ما را استقبال کرد و در بر گرفت و گفت فارغ باش . . . شیخ از این جا باز گشت و بخانقاه استاد ابواحمد که قدمگاه شیخ ابونصر سراج بود فرود آمد و استاد ابواحمد شیخ ما را مراعاتها کرد و چند روز او را بطوس نگاه داشت و شیخ را در خانقاه خویش مجلس نهاد » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۴۴)

شهرت یافتن بخوبی وزهد وورع گریزان بوده و «الشهرة آفة» را بکار می بسته‌اند و می خواسته‌اند بعدم تقوی و میخوارگی و ترك شرع معروف شوند که از راه سیر وسلوك خود وزندگی درونی صوفیانه بازمانند و چنانکه درمحل خود گفته خواهد شد این همه وصف «می و می‌کده» و «دیرمغان و مغ و مغ بچه» و «آتش خاموش نشدنی دیرمغان» و «رندی و قلندری و قلاشی» و «خرقه‌سوزی» و «دلق بخرابات افکندن» و امثال آن که در غزلیات حافظ دیده میشود تا مقدار زیادی ناشی از همان رندی و لاابالی‌گری و بی‌اعتنائی بخلق و پشت پا زدن بطواهر و ترك آداب و سنن اهل ظاهر ملامتیه قرون اول است که بارث باخلاف رسیده و بطوریکه خود حافظ فرموده:

«بمی پرستی از آن نقش خود بر آب زدم که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن»
منظور از آن درهم شکستن و تخفیف اهل ریا و زرق بوده است.

مولاناء رومی درمجلد سادس مثنوی در حکایت سلطان محمود غزنوی و رفاقت او شب بادزدان میگوید:

هین ز بد نامان نباید ننگ داشت	هوش بر اسرار شان باید گماشت
هر که او یکبار خود بد نام شد	خود نباید نام جست و خام شد
ای بسا زر که سیه تابش کنند	تا شود ایمن ز تاراج و گزند
هر کسی چون پی برد بر سرما	باز کن دو چشم سوی ما بیا

در دیوان خواجه حافظ بحد و فور این قبیل اشعار دیده میشود که در مقاله سوم این کتاب در طی بحث در نحوه خصوصی افکار و اشعار خواجه حافظ بتفصیل در آن گفته‌گو خواهد شد و در این جا فقط بعنوان نمونه بعضی از آن ابیات ذیلاً نقل میشود:

ساغر می بر کفم نه تا زبر	بر کشم این دلق ازرق فام را
گرچه بدنامی است نزد اقلان	ما نمیخواهیم ننگ و نام را

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست که به پیمانان کشی شهره شدم روز الست

من همان دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق چار تکبیر زدم یکسر بهر هر چه که هست

ورای طاعت دیوانگان ز ما مطلب که شیخ مذهب ما عاقلی گنه دانست

صلاح و توبه و تقوی ز ما مجو حافظ زرند و عاشق و مجنون کسی نیافت صلاح

گر مرید راه عشقی فکر بد نامی مکن شیخ صنعان خرقه رهن خانهٔ خمّار داشت
وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر ذکر تسبیح ملک در حلقهٔ زنار داشت

داشتم دلقی و صد عیب مرا میپوشید خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند

من که شبهاره تقوی زده ام باده و چنگ این زمان سر بره آرم چه حکایت باشد
دلق حافظ بچه ارزد بمی اش رنگین کن وانگهش مست و خراب از سر بازار بیار

گر من از سر زنش مدعیان اندیشم شیوهٔ مستی و رندی نرود از پیشم
زهد رندان نو آموخته راهی بدهی است من که رسوای جهانم چه صلاح اندیشم

رند عالم سوز را بامصلحت بینی چه کار کار ملک است آنکه تدبیر و تأمل بایدهش

شاه شوریده سران خوان من بی سامان را زانکه در کم خردی از همه عالم بیشم

ساقی بیار جامی وز خلوتم برون کش تا در بدر بگردم قلاش و لا ابالی

کجا یابم وصال چون تو شاهی من بد نام رند لا ابالی

گر همچو من افتادهٔ این دام شوی ای بس که خراب باده و جام شوی

ما عاشق و رند و مست و عالم سوزیم با ما منشین اگر نه بد نام شوی
 هجویری در کتاب « کشف المحجوب » در ضمن صحبت از فرق و مذاهب
 صوفیه میگوید :

« اما القصاریة تولی قصاریان بابی صالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار گفتند
 ووی از علماء بزرگ بوده است و سادات این طریقت و طریق وی اظهار و نشر ملامت بوده است
 و اندر فنون معاملات او را کلام عالی است وی گفتی باید که تا علم حق تعالی بتو نیکوتر از آن
 باشد که علم خلق یعنی باید که اندر خلا با حق تعالی معاملات نیکوتر از آن کنی که اندر ملا
 با خلق که حجاب اعظم از حق شغل دل تو است با خلق و از نوادر حکایات وی یکی آن
 است که گوید روزی اندر جویبار حیرة نیشابور میرفتم نوح نام عیاری بود بفتوت معروف
 و جمله عیاران نیشابور در فرمان وی بودند ویرا اندر راه بدیدم گفتم یا نوح جوانمردی
 چه چیز است گفت جوانمردی من خواهی یا از آن تو گفتم هر دو بگوی گفت جوانمردی
 من آن است که این قبا بیرون کنم و مرقعه بپوشم و معاملات مرقع پیش گیرم تا صوفی
 شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت بپرهیزم و جوانمردی تو آنکه مرقعه
 بیرون کنی تا تو بخلق و خلق بتو فتنه نگردند پس جوانمردی من حفظ شریعت بود
 بر اظهار و از آن تو حفظ حقیقت بر اسرار و این اصلی قوی است »^۱

۱ - نجم الدین رازی در کتاب « مرصاد العباد » میگوید که « چون مرید بخدمت شیخ
 پیوست و علائق و عوائق برانداخت باید که پیوسته به بیست صفت موصوف باشد تا داد صحبت شیخ
 بتواند داد و سلوک این راه بکمال او را دست دهد » و آن صفات را بطریق ذیل نام میبرد
 و برای هر يك شرحی مینگارد : توبه ، زهد ، تجرید ، عقیده ، تقوی ، صبر ، مجاهده ، شجاعت ،
 بذل ، فتوت ، صدق ، علم ، نیاز ، عیاری ، ملامت ، عقل ، ادب ، حسن خلق ، تسلیم و تفویض .
 از جمله در صفت عیاری و ملامت میگوید : « چهاردهم عیاری است باید که لا ابالی و ار
 خود را در اندازد :

در عشق یار بین که چو عیار میرویم سر زیر پا نهاده چو شطار میرویم
 در نقطه مراد بدین دور ما رسیم زیرا بسر همیشه چو پرگار میرویم

و نیز عبارات ذیل از کتاب کشف المحجوب نقل میشود تا اضافه بر روشن کردن احوال فرقه ملامتیه معلوم شود که چگونه هر فرقه‌ئی از فرق صوفیه بقرآن متوسل شده و بهر عقیده و مسلکی رنگ شریعت اسلام زده‌اند.

هجویری میگوید: «باب بیان الملامه گروهی از مشایخ طریق ملامت سپرده‌اند و ملامت را اندر خلوص محبت تأثیری عظیم است و مشربی تمام و اهل حق مخصوصند بلامت خلق از جمله عالم خاصه بزرگان این امت کثر هم‌الله و رسول که مقتدا و امام اهل حقایق بود و پیشرو و محبان تابرهاان حق بروی پیدا نیامده بود و وحی بدو نیوسته بنزدیک همه نیکنام بود و بزرگ و چون خلعت دوستی در سروی افکندند خلق زبان ملامت بدو دراز کردند گروهی گفتند کاهن است و گروهی گفتند شاعر است و گروهی گفتند کاذب است و گروهی گفتند مجنون است و مانند این خدای عز و جل صفت مومنان یاد کرد و گفت ایشان از ملامت ملامت کنندگان نترسند لقوله تعالی «و لا یخافون لومة لائم ذلك فضل الله یوتیه من یشاء والله واسع علیم» و سنت بار خدای عالم جل جلاله هم چنین رفته است که هر که حدیث وی کند عالم را بجمله ملامت کننده وی گرداند و سر ویرا از مشغول گشتن بلامت ایشان نگاه دارد و این غیرت

جانرا فدای یار گرانمایه کرده‌ایم
مرگ ار کسی بجان بفروشد همی خریم
مارا چه غم زد و زخ و باخلدمان چه کار
دل داده ایم ما بر دلدار میرویم
پانزدهم ملامت است باید که ملامتی صفت باشد و قلندر سیرت نه چنانکه بی شرعی کند و پندارد که ملامت است حاشا و کلاً که آن راه شیطان است و اهل اباحت را از این منزل بدوزخ برده است ملامتی بدین معنی که نام و رنگ و مدح و ذم و رد و قبول خلق نزد او یکسان باشد و بدوستی و دشمنی خلق و کلمات زشت و نیک فربه و لاغر نشود این اضداد را یک رنگ شمرد:

ز آن روی که راه عشق راهی تنگ است نه باخودمان صلح و نه با کس جنگ است
شد در سر نام و رنگ عمر همه کس ای بیخبران چه جای نام و رنگ است
(مرصاد العباد صفحه ۱۴۳ چاپ مرحوم سید حسین شمس العرفا)
۱ - کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۶۸.

حق باشد که دوستان خود را از ملاحظه غیر نگاه دارد تا چشم کس بر جمال حال ایشان نیفتد و از رویت ایشان مرایشانرا نگاه دارد تا جمال خود نبینند و بخود معجب نشوند و بآفت عجب و تکبر اندر نیفتند پس خلق را برایشان گماشتند تا زبان ملامت برایشان دراز کردند و نفس لوّامه را اندر ایشان مرکب گردانیده تا مرایشانرا بر هر چه میکنند ملامت میکنند اگر بد کنند بیدی و اگر نیک کنند بتقصیر کردن و این اصلی قوی است اندر راه خدای عزوجل که هیچ آفت و حجاب نیست اندر این طریق صعب تر از آنکه کسی بخود معجب گردد و اصل عجب از دو چیز خیزد یکی از جاه خلق و مدح ایشان و آنکه کردار بنده خلق را پسند افتد بر خود مدح گوید و خود را شایسته داند بدان معجب شود و دیگر کردار کسی مر کسی را پسند افتد بروی مدح کنند بدان معجب شود خداوند تعالی بفضل خود این راه بر دوستان خود بر بست تا معاملتشان اگر چه نیک بود خلق نپسندیدند از آنچه بحقیقت ندیدند و مجاهدتشان اگر چه بسیار بود ایشان از حول و قوّت خود ندیدند و مر خود را نپسندیدند تا از عجب محفوظ بودند پس آنکه پسندیده حق بود خلق و را نپسندند و آنکه گزیده تن خود بود حق و را نگزینند چنانکه ابلیس را خلق نپسندیدند و ملائکه ویرا نپسندیدند و وی خود را نپسندید چون پسندیده حق نبود پسند ایشان مر و را لعنت بار آورد و آدم را ملائکه نپسندیدند و گفتند **اتجعل فیها من یفسد فیها ویسفک الدماء ووی خود را نپسندید** و گفت **ربنا ظلمنا انفسنا** و چون پسندیده حق بود حق گفت **فنسی و لم نجد له عزما** ناپسند خلق و ناپسند خود وی مر و را رحمت بار آورد تا خلق عالم بدانند که مقبول ما مهجور خلق باشد و مقبول خلق مهجور ما لاجرم ملامت خلق غذای دوستان حق است از آنچه اندر آن آثار قبول است و مشرب اولیاء وی که آن علامت قرب است و همچنانکه همه خلق بقبول خلق خرم باشند ایشان برّد خلق خرم باشند و اندر اخبار سید مختار آمده است و از جبرئیل از خدای عزوجل گفت **اولیائی تحت قبایی لا یرفهم غیری الا اولیائی** «

تعریف تصوّف

قبلاً در موضوع پیدا شدن کلمه «صوفی» و «تصوّف» گفته شد که در اواخر قرن دوم هجری صوفیه بشکل حزب مخصوصی در آمدند و قهرامیبا یستی با اسم مخصوصی هم نامیده شوند و آن نام «صوفی» بود و مسلک آنها هم «تصوّف» نامیده شد.

در نتیجه پیدا شدن علوم و فلسفه و تماس با ملل مختلف هر روز تصوف قدمی پیش رفته رنگ خاصی گرفته و بمعنی تازه‌ئی در آمده است تا آنکه در اواخر قرن سوم و مخصوصاً قرن چهارم در تحت تأثیر عوامل مختلفه‌ئی که گفتیم مبانی و اصول مهمه تصوف گذاشته شد و تقریباً بحد کمال رسید و بشکل طریقه و مسلک معینی در آمد. حالاً می‌خواهیم ببینیم بعد از همه این مقدمات تصوف را چگونه باید تعریف کرد. هر گاه تعریف تصوف غیر ممکن نباشد لا اقل بسیار مشکل است زیرا تصوف هیچوقت نظراً و عملاً طریقه منظم و محدود و معینی نبوده بلکه در هر عهده مفهوم مخصوصی داشته است.

بطوریکه گفته شد تصوف در ابتدا بر طبقه زهاد اطلاق میشده که البته نمونه آنها در قرنهای بعد هم در بین صوفیه بوده‌اند و بسیاری از تعریف‌هائی که از تصوف کرده‌اند در حقیقت تعریف «زهد» است نه «تصوف» بمعنی خاص یعنی تعریف معامله است نه محبت و وصف مجاهده است نه معرفت.

شیخ فریدالدین عطار در آغاز کتاب تذکرة الاولیا که یکی از قدیمترین متون فارسی است در شرح حال بزرگان صوفیه و در سادگی و لطف و شیرینی یکی از بهترین نمونه‌های نشر فارسی است در ذکر کلمات صوفیه و سبب اینکه از شرح و تفسیر آن گفته‌ها صرف نظر کرده میگوید: «چون از قرآن و احادیث گذشتی هیچ سخن بالای سخن مشایخ طریقت نیست رحمة الله علیهم که سخن ایشان نتیجه کار و حال است نه ثمره حفظ و قال است و از عیان است نه از بیان است و از اسرار است نه از تکرار است

و از علم لدنی است نه از علم کسبی است و از جوشیدن است نه از کوشیدن است و از عالم ادبنی ربی است نه از عالم علمنی ابی است که ایشان ورثه انبیاءند دیگر سبب شرح ندادن کلمات آن بود که اولیا مختلف اند بعضی اهل معرفت اند و بعضی اهل معاملات اند و بعضی اهل محبت اند و بعضی اهل توحید اند و بعضی همه اند و بعضی بصفتی اند و بعضی دون صفتی و بعضی بی صفت اند اگر يك يك را شرح میدادم کتاب از شرط اختصار بیرون میشد . . . » .

بعد از زهاد قرن اول و قسمت معظمی از قرن دوم صوفی بر دسته‌ئی اطلاق میشده که اساس شریعت و خدا پرستی را نه بر امید بهشت و نه بر خوف از جهنم بلکه بر محبت و عشق میگذارند بعد این مفهوم قدری روشن‌تر و وسیع‌تر شده رابطه بین انسان و خدا را رابطه بین «عاشق» و معشوق میدانستند بعد موضوع «وحدت وجود» پیش آمده آنگاه عقیده «فنا» و «بقا» از عقائد مهم صوفیه شده است .

البته خود این عقائد مختلفه هم از مراحل گوناگون گذشته یعنی هر يك در ابتدا مفهومی داشته و بتدریج تحولاتی یافته و اندك اندك افکار صوفیان روشن‌تر گشته و روز بروز مایه ذوق و حال ترقی کرده است اضافه بر اینها همه زمان و مکان دو عامل بزرگ بوده اوضاع و احوال اجتماعی تأثیر داشته گاهی مشایخ بمقتضای زمان رعایت رسوم شرع را از شروط تصوف شمرده گاهی بظواهر اهمیت نمیداده اند و گاهی قیودی میگذاشته اند که شاید از ماهیت تصوف خارج باشد .

دیگر آنکه مفهوم هر دوره‌ئی از مسائل عرفانی مختلف بوده است مثلاً مسئله فناء فی الله که بعدها از مهم‌ترین مسائل صوفیه شده است در ابتدا آنرا فنای اراده و سلب اختیار شخصی میدانسته اند .

حاصل آنکه در نتیجه عوامل مذکور به حدی تعریف‌های مختلف از تصوف شده که قدر جامع و مشترك یافتن کار مشکلی است .

شیخ فریدالدین عطار در طی شرح حال هریکی از مشایخ^۱ و اقطاب صوفیه در کتاب تذکرة الاولیا یک سلسله اقوال و عقائد او را در باب تصوف و تعریف آن ذکر میکند که از مجموع آن گفته‌ها این نتیجه حاصل میشود که تصوف مذهب و طریقه لغزنده و متغیری است که نقطه شروع آن زهد و پارسائی بوده و بالاخره بمبالغه آمیزترین اشکال عقیده وحدت وجودی خاتمه یافته است و در بین این دو نقطه شروع و خاتمه انواع و اقسام رنگهای عقائد گوناگون و مسالك مخصوص فکری و تمایلات رنگارنگ و گفته‌های متنوع پیدا شده بطوریکه حرف صحیح همان است که خودشان گفته‌اند «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق».

سهروردی در کتاب عوارف المعارف صدها تعریف در ماهیت تصوف و صوفی و عارف و عرفان و معرفت می‌شمارد و نیز هجویری در کشف المحجوب یک سلسله تعریف تصوف بروسای صوفیه نسبت میدهد.

نیکلسن بعد از مطالعه کتب صوفیه تا اوائل قرن پنجم و انتخاب چند تعریف برای تصوف در کتاب «صوفیه اسلام» میگوید:

«تعریف‌های بسیار در فارسی و عربی از تصوف شده ولی بعد از همه آن گفته‌ها باید گفت که تصوف را نمی‌توان تعریف کرد» آنگاه قصه‌ئی را که جلال‌الدین رومی در مثنوی نقل کرده شاهد می‌آورد بر این‌که بعقیده صاحب مثنوی هم تعریف تصوف کار مشکلی است.

اما قصه‌ئی را که مولانا رومی در مجلد ثالث مثنوی تحت عنوان «اختلاف کردن

۱ - مجموعاً شرح حال و اقوال نود و هفت نفر عارف بزرگ در تذکرة الاولیاء مسطور است یعنی شرح حال هفتاد و دو نفر که با شرح حال امام جعفر صادق و اویس قرنی شروع و بشرح حال حسین بن منصور حلاج خاتمه می‌یابد و بعد در تحت عنوان «ذکر متاخران از مشایخ کبار» شرح حال بیست و پنج نفر ضمیمه است که با شرح حال ابراهیم خواص شروع و بذکر امام محمد باقر خاتمه می‌یابد و با قرب احتمالات این قسمت ضمیمه هم تألیف شیخ فریدالدین عطار است (رجوع شود بمقدمه‌های انگلیسی نیکلسن بر جلد اول و دوم تذکرة الاولیای عطار چاپ لیدن).

در چگونگی شکل پیل در شب تار» گفته است این است که جماعتی از هندیهایی را بمحل تاریکی وارد کردند مردم بسیاری که نمیدانستند فیل چیست بحکم کنجکاری برای دیدن فیل روی بآن محل آوردند چون محل تاریک بود و دید با چشم میسر نمیشد هر يك باو دست میگذاشت که بالمس بفهمد فیل چگونه موجودی است آنکه دست بخرطوم فیل رسانیده بود گفت فیل چون ناواست آنکه گوش حیوان را لمس کرده بود گفت پیل چون باد بیزن است آنکه کف بیای پیل سوده بود گفت فیل بشکل ستونی است آنکه دست به پشت او نهاده بود گفت فیل مثل تختی است و بقول مولاناء رومی :

در کف هر کس اگر شمعی بدی اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حس همچون کف دست است و بس نیست کف را بر همه آن دست رس
واز این حکایت چنان نتیجه میگردد که اختلافات در عقائد و تنوع آراء و تعصبها و جدالها همه نتیجه همین نارسائی حس و کجی تعبیر است و با این اشعار شیوا که برای اهل حال و طالبین حقیقت هر بیت آن گرانبها تر از در شاهواری است موضوع را چنین توضیح میدهد که :

هوش را بگذار آنکه هوش دار گوش را بر بند آنکه گوش دار
نی نگویم ز آنکه تو خامی هنوز در بهاری و ندیدستی تموز
این جهان همچون درخت است ای کرام ما بر او چون میوه های نیم خام
سخت گیرد خامها مر شاخ را ز آنکه در خامی نشاید کاخ را
چون بپخت و گشت شیرین لب گزان سست گیرد شاخها را بعد از آن
چون از آن اقبال شیرین شد دهان سرد شد بر آدمی ملک جهان
سخت گیری و تعصب خامی است تا جنینی کار خون آشامی است

حاصل آنکه این مثل برای آنهاییکه خواسته اند تعریفی از تصوف بکنند صادق است و تصوف امری است درونی و از مقوله احساسات شخصی است هر کسی آن چیزی را

تصوف میداند که خود احساس کرده است و بایک تعریف عمومی جامع و مانعی که مورد قبول همه باشد نمی توانیم حقیقت تصوف را وصف کنیم.

ما در این جا بعضی از تعریف هائی را که بزرگان صوفیه از تصوف کرده اند از کتب معتبر عرفا از قبیل تذکرة الاولیاء عطار و کشف المحجوب هجویری و عوارف المعارف سهروردی و امثال آنها التقاط نموده و نقل میکنیم.

با همه اختلاف و تشتمی که در این تعریف ها دیده میشود باز چون از وجهه های مخصوص تصوف و ممیزات آن حکایت میکند بالاخره از مجموع آنها میتوان قدر مشترکی یافت که کم یا بیش تعریف تصوف و عرفان محسوب شود:

«از ذوالنون مصری پرسیدند که صوفیان چه کس اند گفت مردمانی که خدای را بر همه چیزی بگزینند و خدای ایشان را بر همه بگزینند»^۱.

از معروف کرخی پرسیدند «تصوف چیست گفت گرفتن حقایق و گفتن بدقایق و نومید شدن از آنچه هست در دست خلاق»^۲.

جنید بغدادی که از صوفیان معتدل بغداد و باصلاح صوفیه از پیشوایان طریق صحو است با عبارات ذیل از تصوف تعریف میکند:^۳

«این راه را کسی باید که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی بر دست چپ و در روشنائی این دو شمع می رود تا نه در مغاک شبهت افتد و نه در ظلمت بدعت».

«صوفی چون زمین باشد که همه پلیدی در وی افکنند و همه نیکوئی از وی بیرون آید».

«تصوف ذکر است با اجتماع و وجدی است با اجتماع و عملی با اتباع».

«تصوف اصطفای است هر که گزیده شد از ما سوی الله او صوفی است».

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۳۳ . ۲- تذکرة الاولیا جلد اول صفحه ۲۷۲ .

۳- تذکرة الاولیا ج ۲ در ذکر جنید بغدادی صفحه ۳۶-۵ .

«صوفی آن است که دل او چون دل ابراهیم سلامت یافته بود از دوستی دنیا و بجای آرنده فرمان خدای بود و تسلیم او تسلیم اسمعیل و اندوه او اندوه داود و فقر او فقر عیسی و صبر او صبر ایوب و شوق او شوق موسی در وقت مناجات و اخلاص او اخلاص محمد صلی الله علیه و علی آله و سلم» .

«تصوف نعتی است که اقامت بنده در آن است گفتند نعت حق است یا نعت خلق گفت حقیقتش نعت حق است و رسمش نعت خلق» .

«تصوف آن بود که ترا خداوند از تو بمیراند و بخود زنده کند» .

«تصوف آن بود که با خدای باشی بی علاقه» .

«تصوف ذکر است پس وجدی است پس نه این است و نه آن تا نماند چنانکه نبود»

«پرسیدند از ذات تصوف گفت بر تو باد که ظاهرش بگیری و از ذاتش نپرسی

که ستم کردن بروی بود»

«صوفیان آنند که قیام ایشان بخداوند است از آنجا که نداند الا او» .

«عارف را هفتاد مقام است یکی از آن نایافت مراد است از مرادات این جهان»

«عارف را حالی از حالی باز ندارد و منزلتی از منزلتی باز ندارد» .

«عارف آن است که حق تعالی از سر او سخن گوید و او خاموش»

«عارف آن است که حق تعالی او را آن منزلت دهد که از سر او سخن گوید

و او خاموش باشد»

«عارف آن است که در درجات میگردد چنانکه هیچ چیز او را حجاب نکند

و باز ندارد» .

«معرفت دو قسم است معرفت تعریف است و معرفت تعریف معرفت تعریف آن است

که خود را بایشان آشنا گرداند و معرفت تعریف آن است که ایشانرا شناسا گرداند» .

«معرفت مشغولی است بخدای تعالی»

«معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد که عارف است مکور است»

« و گفت معرفت وجود جهل است در وقت حصول علم تو گفتند زیادت کن گفت عارف و معروف او است ».

« تصوف صافی کردن دل است از مراجعت خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میرانیدن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی و فرود آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن بعلوم حقیقی و بکار داشتن آنچه اولیتر است الی الابد و نصیحت کردن جمله امت و وفا بجای آوردن بر حقیقت و متابعت پیغمبر کردن در شریعت »
« و باز پرسیدند از تصوف گفت عنوتی است که در وی هیچ صلاح نبود ».

« رویم پرسید از ذات تصوف گفت بر تو باد که دور باشی از این سخن تصوف بظاهر می گیر و از ذات وی سؤال مکن پس رویم الحاح کرد گفت صوفیان قومی اند قایم با خداوند چنانکه ایشانرا نداند الا خدای ».

عمر و بن عثمان مکی گفته : « تصوف آن است که بنده در هر وقتی مشغول بچیزی بود که در آن وقت آن اولیتر »

ابوسعید خراز گفته : « تصوف تمکین است از وقت ».

و نیز او گفته : « تصوف آن است که صافی بود از خداوند خویش و پر بود از انوار و درعین لذت بود از ذکر »

سهل بن عبدالله تستری گفته : « صوفی آن بود که صافی شود از کدر و پر شود از فکر و در قرب خدای منقطع شود از بشر و یکسان شود در چشم او خاک و زر »
و هم او گفته : « تصوف اندک خوردن است و با خدای آرام گرفتن و از خلق گریختن ^۱ »
ابوالحسن نوری گفت ^۲ : « صوفیان آن قوم اند که جان ایشان از کدورت بشریت آزاد گشته است و از آفت نفس صافی شده و از هوا خلاص یافته تا در صف اول و درجه اعلی باحق بیارامیده اند و از غیر او رمیده نه مالک بودند و نه مملوک ».

۱- رجوع شود به تذکرة الاولیای عطار در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور .

۲- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۵۵-۵۴ .

وهم او گفته: «صوفی آن بود که هیچ چیز در بند او نبود و او در بند هیچ چیز نشود»
و نیز او گفته: «تصوف نه رسوم است و نه علوم لیکن اخلاقی است یعنی اگر
رسم بودی بمجاهده بدست آمدی و اگر علم بودی بتعلیم حاصل شدی بلکه اخلاقی
است که تخلتوا باخلاق الله و بخلق خدای بیرون آمدن نه برسوم دست دهد و نه بعلوم.»
و گفت: «تصوف آزادی است و جوانمردی و ترك تكلف و سخاوت.»
و گفت: «تصوف ترك جمله نصیب‌های نفس است برای نصیب حق.»
و گفت: «تصوف دشمنی دنیا است و دوستی مولی.»
از ابو عبد الله بن الجلا پرسیدند: «که مرد کی مستحق اسم فقر گردد گفت آنگاه
که از او هیچ باقی نماند»^۱
ابو محمد رویم گفته^۲: «تصوف مبنی است بر سه خصلت تعلق ساختن بفقر
و افتقار و محقق شدن ببذل و ایثار کردن و ترك کردن اعتراض و اختیار»
و گفت: «تصوف ایستادن است بر افعال حسن»
و گفت: «توحید حقیقی آن است که فانی شوی در ولاء او از هواء خود و در
وفاء او از جفاء خود تا فانی شوی کُلّ بکُلّ.»
و گفت: «توحید محو آثار بشریت است و تجرید الهیت.»
و گفت: «عارف را آینه‌ئی است که چون در آن بنگرد مواء او بدو متجلی
شود و گفت تمامی حقایق آن بود که مقارن علم بود»
از ابن عطا پرسیدند که «ابتداء این کار و انتهایش کدام است گفت ابتداهش
معرفت است و انتهایش توحید»^۳.
سمنون محب گفته^۴: «محبت اصل وقاعدۀ راه است بخدای و احوال و مقامات

۱- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۶۴.

۲- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۶۶. ۳- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۷۳.

۴- تذکرة الاولیا جلد دوم صفحه ۸۲.

همه به نسبت بامحبت بازی‌اند و در محلی که طالب را شناسند زوال بدان روا باشد در محل محبت بهیچ حال روا نباشد مادام که ذات او موجود بود»

و گفت: «تصوف آن است که هیچ چیز ملک تو نباشد و تو ملک هیچ چیز نباشی».

ابو محمد مرتعش گفته: «تصوف حسن خلق است».

و گفت: «تصوف حالی است که غایب گرداند صاحب آن را از گفت و گوی

و میبرد تا بخدای ذوالمنن و از آنجا بیرون گرداند تاخدای بماند و او نیست شود»

و گفت «این مذهبی است همه جد بهزل آمیخته مگردانید»

و گفت «عارف صید معروف است که معروف او را صید کرده است تا مکرش

گرداند و در حظیرة القدس بنشانند».

محمد فضل گفته «صوفی آن است که صافی شود از جمله بلاها و غایب گردد از

جمله عطاها».

از ابوالحسن بوشنجی پرسیدند: «تصوف چیست گفت تصوف اسمی و حقیقت

پدید نه و پیش از این حقیقت بود بی اسم»

و نیز او گفته که: «تصوف کوتاهی امل است و مداومت بر عمل».

عبدالله منازل گفته: «حقیقت فقر انقطاع است از دنیا و آخرت و مستغنی شدن

بخداوند دنیا و آخرت».

و نیز او گفته: «عارف آن است که از هیچ چیزش عجب نیاید».

ابوبکر کتانی گفته: «تصوف همه خلق است هر که را که خلق بیشتر تصوف بیشتر».

و گفت: «تصوف صفوت است و مشاهده».

و گفت «صوفی کسی است که طاعت او نزدیک او جنایت بود که از آن استغفار

باید کرد».

شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته: «صوفی آن است که صوف پوشد بر صفا و هوا را بپوشاند طعم جفا و دنیا را بیندازد از پس قفا»
و نیز: «تصوف صبر است در تحت مجاری اقدار و فرا گرفتن از دست ملک جبار و قطع کردن بیابان و کوهسار».

ابوسعید بن ابی الخیر گفته که: «صد پیر از پیران در تصوف سخن گفته‌اند اول همان گفت که آخر و عبارات مختلف بود و معنی يك بود که التصوف ترك التكلف و هیچ تکلف تر ابر از توئی تو نیست چون بخویشتن مشغول گشتی از او بازماندی»^۱. «شیخ ما را پرسیدند که صوفیئی چیست گفت آنچه در سرداری بنهی و آنچه در کف داری بدهی و آنچه بر تو آید نرنجی»^۲ «از شیخ ما پرسیدند که صوفی کیست گفت که صوفی آن است که آنچه حق کند او بپسندد تا هر چه او کند حق بپسندد»^۳ و نیز: «درویشی نامی است واقع چون تمام شد و بغایت برسید این جا خود جز از خدای چیزی نماند»^۴
و نیز: «تصوف عزتی است در ذل و توانگری است در درویشی و خداوندی است در بندگی و سیری است در گرسنگی و پوشیدگی است در برهنگی و آزادی است در بندگی و زندگانی است در مرگ و شیرینی است در تلخی هر که در این راه آید و این راه بدین صفت نرود هر روزی سرگردان تر بود»^۵

ذوالنون مصری در تعریف عارف گفته است. «عارف هر ساعتی خاشع تر بود زیرا که بهر ساعتی نزدیکتر بود» و نیز او گفته: «عارف لازم يك حال نبود که از عالم غیب هر ساعتی حالتی دیگر بر او می‌آید تا لاجرم صاحب حالات بود نه صاحب حالت»
و نیز: «زاهدان پادشاهان آخرت‌اند و عارفان پادشاهان زاهدانند»^۶

هجویری در کتاب کشف المحجوب میگوید: «واهل آن اندر این درجه بر سه قسم است یکی صوفی و دیگر متصوف و سه دیگر مستصوف پس صوفی آن بود که از

خود فانی بود و بحق باقی از قبضه طبایع رسته و بحقیقت حقایق پیوسته و متصوف آنکه بمجاهدت این درجه را میطلبند و اندر طلب خود را بر معاملات ایشان درست همی کنند و مستصوف آنکه از برای منال و جاه و حظ دنیا خود را مانند ایشان کرده باشد و از این هر دو و از هیچ معنی خبر ندارد تا حدی که گفته اند المستصوف عند الصوفیه كالذئباب و عند غیرهم كالذئباب مستصوف بنزدیک صوفی از حقیری چون مگس بود و آنچه این کند بنزدیک وی هوس بود و بنزدیک دیگران چون گرگ بر فساد که همه همتش دریدن و لختی مردار خوردن باشد پس صوفی صاحب وصول بود و متصوف صاحب اصول و مستصوف صاحب فضول آنرا که نصیب وصل آمد بیافتن مقصود و رسیدن بمراد از مراد بی مراد شود و از مقصود بی مقصود و آنرا که نصیب اصل آمد بر احوال طریقت متمکن شد و اندر لطایف آن ساکن و مستحکم گشت و آنرا که نصیب فضول آمد از جمله باز ماند و بر درگاه رسم فرو نشست و برسم از معنی محجوب شد و بحجاب از وصل واصل باز ماند و مشایخ را اندرین قصه رموز بسیار است تا حدی که کلیت آنرا احصا نتوان کرد اما بعضی از رموز ایشان اندر این کتاب بیارم تا فایده تمامتر شود ان شاء الله ذوالنون مصری گوید صوفی آن بود که چون بگوید بیان نطقش حقایق حال وی بود و چون خاموش باشد فعلش همه فقر .

«شبهی گوید صوفی آن بود که اندر دو جهان هیچ چیز نبیند بجز خدا»

«حصری گوید الصوفی لا یوجد بعد عدمه ولا یعدم بعد وجوده صوفی آن بود که

هستی ویرا نیستی نباشد و نیستی ویرا هستی نه یعنی آنچه بیابد مر آنرا هرگز گم نکند و آنچه گم کند مر آنرا هرگز نیابد .

«علی بن بندار نیشابوری گوید تصوف آن بود که صاحب آن ظاهراً و باطناً خود

را نبیند و جمله حق را بیند»

«محمد بن احمد المقری گوید تصوف استقامت احوال است باحق یعنی احوال

مرسّر صوفی را از حال نگر داند و با عوجاج اندر نیفکند^۱ ابو حفص عمر بن محمد سهروردی در کتاب عوارف المعارف^۲ فقر و زهد و تصوف را از یکدیگر تفکیک نموده میگوید: تصوف غیر از فقر است و زهد نیز غیر از فقر است و همچنین تصوف غیر از زهد است ولی تصوف اسم جامعی است برای معانی فقر و زهد با اوصاف و اضافات دیگری که بدون آنها شخص ولو فقیر و زاهد باشد صوفی محسوب نخواهد شد آنگاه يك سلسله تعریفات از قول مشایخ صوفیه نقل نموده در هر يك تحقیق مینماید و از مجموع این تعریفات قدر مشترك و جامعی که بتوان بدست آورد این است که تصوف خدا پرستی است مبتنی بر محبت، صوفی رابطه خالق و مخلوق را رابطه عاشق و معشوق میداند و همین عقیده است که غالباً مورد اعتراض شدید ظاهر بینان واقع شده است ابن الجوزی میگوید صوفیه که لفظ «عشق» بخدا اطلاق میکنند از سه جهت در اشتباهند اول اشتباه آنها در لفظ عشق است که نزد لغویون فقط بر مورد قابل مناسبت اطلاق میشود دوم آنکه خدا را میتوان محب و محبوب نامید ولی عاشق و معشوق گفتن غلط است سوم آنکه چگونه بشری میتواند علم حاصل کند باینکه خدا او را دوست میدارد. البته وارد این بحث نمی شویم که اعتراض يك نفر حنبلی ظاهر بین خشکی چون ابن الجوزی تا چه اندازه بیمزه و حاکی از جمودت قریحه است و یا هزاران اعتراض دیگر شبیه بآن بجا است یا نه و نیز باین کار نداریم که علمای علوم حیاتی و متخصصین در مبحث علم النفس جزغریزه شهوانی که طبیعت برای تولید مثل در نهاد هر جاننداری بودیعت گذاشته و برای ضمانت ادامه نوع هزاران دام باین منظور گسترده بعشق دیگری قائل نیستند یا آنکه فروید طبیب اطریشی و پیروان او هر عشق و هر زیبائی دوستی و هر شور و دل باختگی بجمال و موزونیت و هر شعر و سماع و موسیقی و بطور

۱- کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۴۰-۴۹. هجویری تعریف های متعدد از قول بزرگان عرفا عربی و فارسی نقل کرده که هر که تفصیل را بخواهد بآن مراجعه کند. ۲- سهروردی نیز در این کتاب تعریف های گوناگون از تصوف از قول مشایخ نقل میکند (رجوع شود به عوارف المعارف که در حاشیه احیاء العلوم غزالی در مصر بطبع رسیده است الباب الخامس فی ماهیة التصوف صفحه ۸۱ ج ۱ احیاء العلوم).

کلی هر صنعت لطیف را مظهری از مظاهر غریزه تناسل میدانند و جمیع احساسات عاشقانه را صدای انفعالات و عکس العمل های نفسی عشق مادی می‌شمرند که در شبه شعور و لاشعور و اعماق و زوایای ذهن پنهان مانده است. آنچه مسلم است این است که صوفی خدا پرستی را بر اساس عشق و محبت بنا نهاده و اصطلاح «عشق خدائی» و «عشق روحانی» را بوجود آورده و تمام خصوصیات و کیفیات عشق را در این قسم خداپرستی رعایت کرده و بحکم آنکه مجاز پل حقیقت است تمام اصطلاحات و تعبیرات عشق و عاشقی را بکار برده و زبان جذاب مخصوصی در ادبیات ایجاد نموده است که بعد ها خصوصیات آنرا خواهیم گفت. صوفی سرآفرینش را با اصل «**كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اُعرف**» و رابطه بین خالق و مخلوق را با «**يحبهم و يحبونه**» بیان میکند و با روش «استحسان^۱» مفهوم خود را از ممکن و واجب و عشق و محبت و معرفت و امثال آن اثبات مینماید یعنی يك سلسله اصول موضوعه مسلم و تعلیلات تهیه شده قبلی را نقطه شروع بحث قرار داده همه چیز را بدور آن میچرخاند و در راه اثبات معتقدات خود بقرآن و حدیث و عقل و نقل و شعور و امور ذوقی و سماع و وجد و حال و مکاشفه متمسك میشود و در همه جا زبان او سراپا زبان عشق است.

محبی الدین ابن العربی يك دوره علم توحید را با اصول و قواعد عشق در قالب الفاظ ریخته که ما حاصل آنرا فیخر عراقی در کتاب لمعات بفارسی زبانان عرضه داشته است. شیخ عراقی که شاعری سوخته و دل‌باخته بوده و شیفته‌گی اش بجمال انسانی و هر زیبایی بدرجه‌ئی بوده که بقول خودش هر جا جمال را بیابد پیروی از او خواهد کرد در این کتاب شیوا با زبان مر موز صوفیانه توحید عرفا و وحدت وجود را با اصطلاحات عشق و عاشقی بیان نموده است و چنانکه خود در مقدمه میگوید کتاب را چنان ساخته و پرداخته تا «آینه معشوق نمای هر عاشق آید».

طریقت

در صفحات گذشته از چگونگی ظهور تصوف در اسلام و گذشتن از مراحل متعدده و تأثیر منابع مختلفه داخلی و خارجی در آن بحث کردیم و بطوریکه روشن گشت در قرن چهارم هجری تصوف بشکل فرقه منظمی با اصول و فروع و آداب و رسوم معینی در آمده بود که اصول آن ذکر شد اینک بشرح آداب و رسوم و کیفیات مقامات واحوال و چگونگی سلوک در طریقت مطابق آنچه که در قرن چهارم معمول و متبع بوده میپردازیم.

صوفیان هر عصر و عهد ترقی زندگی روحی را بسفر و سیر تشبیه کرده اند و از همه تشبیهات این تشبیه جامع تر است. صوفی که در طلب خدا یا براه میگذارد خود را «سالک» و «راهرو» و «مرد راه» مینامد.

سالک در طی طریق از همان لحظه‌ئی که براه میافتد و در پی تکمیل خود بر میآید در راه وصول بمنظور و مقصود خویش از منازل و مراحل گوناگونی میگذرد و مانند مسافرین جهان پیما هر دم با منظره مخصوصی مواجه میشود در هر قدمی مشکلی می‌یابد به نشیب‌ها و فرازها بر میخورد بیابانهای وحشت افزا و راههای بی نهایت در پیش میبیند و بسیار واقع میشود که بعضی از خامان ره نرفته که ذوق عشق در نیافته اند چون عشق را در اوّل سرکش و خونی می‌بینند از مشکلات طریقت عنان بر تافته پای واپس میکشند برخی در این راه که صورت بستن نهایت آن مشکل است و در همان بدایت طریق بیش از صدهزار منزل در آن است بو حشت میافتند بعضی دیگر در بادیه سرگردانی مانند رهروی که در شب سیاهی راه مقصود را گم کند از راه وامانند

معدودی از شیردلان هم از نشیب و فراز نیندیشند و خامی را نشان کفر دانسته هر چه در طریقت پیش سالک آید خیر شمرده با کمال دریا دلی و دلیری و با نهایت چستی و چالاکی طی طریق کنند و بسر منزل مقصود رسند. منازل و مراحل پیمودنی طریقت متنوع و خارج از حد احصاء است ولی بزرگان صوفیه همه این منازل و مراحل را بچند مرحله بزرگ تقسیم نموده «مقامات» نام نهاده اند و گفته اند که سالک در طی طریق بتدریج و ترتیب از همه این «مقامات» باید بگذرد تا بمنظور نهائی خود که وصول بحقیقت^۱ یعنی «فناء فی الحق» و «فناء فی الله» است برسد و «بقاء بالله» بیابد.

۱- حقیقت سرمنزل و نتیجه سلوک در طریقت است زیرا سالک در طلب لطیفه باطنی که منظور و مطلوب او است میرود همینکه آن لطیفه روحانی را یافت بمنظور عالی خود واصل شده یعنی به «حقیقت» رسیده است. بطوریکه در طی صحبت گفته شده و در آینده نیز گفته خواهد شد در مبحث تصوف و عرفان سه مرحله را باید در نظر داشت «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» شریعت راه را نشان میدهد و عبارت از احکامی است که رعایت آن انسان را براه راست هدایت میکند و مستعد بدست آوردن لطایف روحانی و باطنی میسازد همینکه این استعداد حاصل شد و طالب منظور خود را در نظر گرفت پیرو طریقت محسوب است باین معنی که فائده شریعت راهنمایی است و بس ولی «راهروی» بطرف کمال عمل طریقت است که چنانکه اشاره شد غایت آن وصول بحقیقت است. بطور مثال میتوان گفت که خلق مبتلای به بیماریهای گوناگونند شریعت کتاب طب و علاج است که دواي هر دردی در آن ذکر شده است در عمل گذاشتن محتویات کتاب و بکار بردن دوا و دستور طریقت است و رهائی یافتن از آلام و اسقام و وصول بصحت حقیقت است.

هجویری در کشف المحجوب میگوید: «محمد بن الفضل البلخی گوید العلوم ثلثة علم من الله و علم مع الله و علم بالله علم بالله علم معرفت است که همه اولیاء او او را بدو دانسته اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان ویرا ندانستند از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علت معرفت وی تعالی و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود و علم من الله علم شریعت بود که آن از وی بما فرمان و تکلیف است و علم مع الله علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود پس معرفت بی پذیرفت شریعت درست نیاید و ورزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید» (کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۱۸)

ما در این کتاب طبقه بندی را که ابونصر سراج^۱ مصنف « کتاب اللمع » که شاید قدیمترین و روشن ترین کتابی باشد که در موضوع تصوف از قدما باقی مانده ذکر نموده انتخاب میکنیم :

۱- ابو نصر عبدالله بن علی السراج الطوسی متوفی در سنه سیصد و هفتاد و هشت معروف به « طاوس الفقرا » مصنف کتاب « اللمع فی التصوف » غالب نویسندگان قدیم صوفیه در تراجم احوالی که از مشایخ صوفیه نوشته اند نامی از او نبرده اند ولی ذهبی در « تاریخ الاسلام » از قول ابوعبدالرحمن السلمی متوفی در سنه ۴۱۲ شرح حال مختصری از ابونصر سراج طوسی نوشته که ترجمه آن در اینجا نقل میشود : « عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی ابونصر السراج الطوسی الصوفی مصنف کتاب اللمع فی التصوف از شاگردان جعفر خلدی و ابوبکر محمد بن داود الدقی و احمد بن محمد السایح بود سلمی گفته که ابونصر از اولاد زهاد و در محل خود در بین مردم بجوانمردی مشهور بوده و در رجب ۳۷۸ وفات یافته است » (متن عربی عبارت ذهبی در صفحه سوم از دیباچه انگلیزی کتاب اللمع چاپ نیکلسون مسطور است).

هجویری متوفی در حدود ۴۷۰ در کتاب کشف المحجوب در دو مورد نام او را میبرد یکی در باب « کشف الحجاب السابع فی الصوم » میگوید : « و درست است از شیخ ابونصر السراج طاوس الفقرا صاحب لمع که وی ماه رمضان ببغداد رسید اندر مسجد شونیزیه ویرا خانه بخلوت دادند و امامی درویشان بدو تسلیم کردند وی تا عید اصحابنارا امامی کرد و اندر تراویح پنج ختم بکرد هر شب خادم قرصی بدان در خانه وی اندر دادی چون روز عید بود وی برفت خادم نگاه کرد هر سی قرص بجای بود » (کشف المحجوب صفحه ۱۷ چاپ ژوکوفسکی). دیگر در باب « کشف الحجاب التاسع فی الصحبة مع آدابها و احکامها » میگوید : « و فرقی نیکو کرده است شیخ ابو نصر سراج صاحب لمع اندر کتاب خود میان ادب که گفته است الناس فی الادب علی ثلث طبقات . . . » (صفحه ۴۵ کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی).

محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید مؤلف « حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی » در حالات شیخ ابوسعید مینویسد : که شیخ طریقت ابوسعید ابوالخیر شیخ ابوالفضل حسن سرخسی بوده « و وی مرید شیخ ابونصر سراج بود که ویرا طاوس الفقرا گفته اند و صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت و مسکن وی بطوس بوده است و خاکش همانجاست و او مرید ابومحمد عبدالله بن محمد المرتعش بوده است » (حالات و سخنان شیخ ابوسعید چاپ ژوکوفسکی صفحه ۹).

محمد بن منور در اسرار التوحید در باب اول در ابتداء حالات شیخ ابوسعید ابوالخیر مینویسد : « و پیر ابوالفضل حسن پیر صحبت شیخ ما بوده است و پیر ابوالفضل ابونصر سراج بوده است که او را طاوس الفقرا گفته اند و او را تصانیف است در علم طریقت و حقیقت و مسکن

مصنف « کتاب اللمع » مقامات را هفت می‌شمرد و بعد از مقام اول هر مقام را

این سحر را کی می‌نویسد

نتیجه مقامات قبل میداند و آن هفت مقام عبارتند از :

توبه ، ورع ، زهد ، فقر ، صبر ، توکل ، رضا .

مقامات عبارتند از ورزش اخلاقی و تمرین سلوک و رفتار صوفی .

وی در طوس بوده است و خاکش آنجاست و او مرید ابو محمد عبدالله بن محمد المرتعش بوده است و او سخت بزرگوار بوده است » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۱۸) .

و نیز در باب دوم در فصل اول در حکایت ورود ابوسعید بطابران میگوید که « بخانه استاد ابو احمد که قدمگاه شیخ بونصر سراج بود فرود آمد » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۴۵) .

شیخ عطار در تذکرة الاولیا اضافه بر چند مورد که بمناسبتی نام او را برده و یا بگفته او استشهاد کرده است شرح حال نسبة مفصلی از او نوشته که جامی در نفحات الانس همان شرح حال را با اندکی تغییر نقل کرده است .

شیخ عطار در شرح حال ابونصر سراج میگوید : (جلد دوم تذکرة الاولیا چاپ لیدن صفحه ۱۸۳ - ۱۸۲) .

« شیخ وقت ابونصر سراج رحمة الله علیه امامی بحق بود و یگانه مطلق و متعین و متمکن و او را طاوس الفقرا گفتندی و صف و نعت او نه چندان است که در قلم و بیان آید و یا در عبارت و زبان گنجد و در فنون علم کامل بود و در ریاضت و معاملات شانی عظیم داشت و در حال و قال و شرح دادن بکلمات مشایخ آیتی بود و کتاب لمع او ساخته است و اگر کسی خواهد بنگرد و از آنجا او را معلوم کند و من نیز کلمه چند بگویم سری و سهل را و بسی مشایخ کبار را دیده بود و از طوس بود ماه رمضان بیفداد بود و در مسجد شونیزیه خلوت خانه بدو دادند و امامت درویشان بدو مسلم داشتند تا عید جمع اصحاب را امامت کرد و اندر تراویح پنج بار قرآن ختم کرد هر شب خادم قرصی بدر خلوت خانه او بردی و بدو دادی تا روز عید شد و او برفت خادم نگاه کرد آن قرصکها بر جای بود نقل است که شبی زمستان بود و جماعتی نشسته بودند و در معرفت سخن میرفت و آتش در آتش دان میسوخت شیخ را حالتی در آمد و روبرو آن آتش نهاد خدای را سجده آورد مریدان که آن حال مشاهده کردند جمله از بیم بگریختند چون روز دیگر باز آمدند گفتند شیخ سوخته باشد شیخ را دیدند در محراب نشسته روی او چون ماه میتافت گفتند شیخا این چه حالت است که ما چنان دانستیم که جمله روی تو سوخته باشد گفت آری کسی که بر این درگاه آب روی خود ریخته بود آتش روی او نتواند سوخت و گفت عشق آتش است در سینه و دل عاشقان مشتعل گردد و هر چه مادون الله است همه را بسوزاند و خاکستری کند از این سالم شنودم که گفت نیت بخدا است

البته مقامات را که از امور خارجی و از مقوله معاملات است نباید با حالات درونی و امور ذهنی سالک اشتباه کرد زیرا در مقابل هریکی از مقامات حالت نفسی و تأثر باطنی و امر ذهنی در سالک پیدا میشود که «حال» و مجموع آنها «احوال» نامیده میشود. صاحب کتاب اللمع ده «حال» وصف میکند که عبارتند از:

و از خدا است و برای خدا است و آفاتی که در نماز افتد از نیت افتد و اگر چه بسیار بود آنرا موازنه نتوان کرد با نیتی که خدا را بود و بخدای بود و سخن او است که گفت مردمان در ادب بر سه قسم اند یکی براهل دنیا که ادب بنزدیک ایشان فصاحت و بلاغت و حفظ علم و رسم و اسماء ملوک و اشعار عرب است و دیگر اهل دین که ادب بنزدیک ایشان تأدیب جوارح و حفظ حدود و ترک شهوات و ریاضت نفس بود و دیگر اهل خصوص که بنزدیک ایشان ادب طهارت دل و مراعات سرّ و وفاء عهد و نگاه داشتن وقت است و کم نگریستن بخاطرهای پراکنده و نیکو کرداری در محل طلب و وقت حضور و مقام قرب است نقل است که گفت هر جنازه که بر پیش خاک من بگذرانند مغفور بود تا در طوس هر جنازه که آرند نخست در پیش خاک او بر آرند بحکم این اشارت و آنگاه ببرند. اینک که شیخ عطار نوشته که ابونصر سراج سری سقطی و سهل بن عبدالله تستری را دیده ظاهراً بدون اساس است یعنی اگر مقصود سری سقطی معروف و سهل بن عبدالله تستری معروف باشد غیر ممکن است زیرا سری سقطی در ۲۵۳ و سهل بن عبدالله تستری در ۲۸۳ مرده اند و بنابراین فاصله بین مرگ سری با ابونصر سراج صد و پنجاه و پنج سال و فاصله بین مرگ سهل و ابونصر سراج نود و پنج سال است.

بگفته جامی در نفحات الانس ابونصر سراج بغیر از کتاب لمع کتب و رسائل دیگری نیز تصنیف کرده بوده است. بطوریکه از کتاب اللمع برمیآید مسافرتها بسیار کرده است زیرا در این کتاب از مکالمات و مصاحبه خود با صوفیه بصره و بغداد و دمشق و رمله و انطاکیه و صور و طرابلس و قاهره و دمیاط و بسطام و تستر و تبریز صحبت میکند. یکی از شاگردان و تربیت یافتگان معروف او ابوالفضل بن حسن سرخسی است که شیخ و مرشد عارف مشهور ابوسعید ابوالخیر بوده است.

بطوریکه ابونصر سراج در کتاب لمع تصریح کرده کتاب لمع را بنخواست یکی از اصحاب خود که نامش را نبرده نوشته است این کتاب که یکی از قدیمترین آثار صوفیه قرن چهارم است بمنظور نشان دادن اصول و مبانی تصوف و موافقت عرفان باموازین قرآن و احادیث نوشته شده است در جنوب شرقی مشهد نزدیک بصلح آستانه رضوی در اول خیابان معروف به «پائین خیابان» در داخل کوچه باریکی مقبره‌ای است معروف به قبر «پیر بالان دوز» که بظن نگارنده ممکن است

حال مراقبه ، حال قرب ، حال محبت (عشق) ، حال خوف ، حال رجا ،
حال شوق ، حال انس ، حال اطمینان ، حال مشاهده ، حال یقین .

« مقامات » تصوف از امور اکتسابی و اجتهادی و از جمله اعمال و در تحت اختیار و اراده سالک است در صورتیکه « احوال » از مقوله احساسات و انفعالات روحانی و از حالات و کیفیات مخصوصه نفسی است که در تحت اختیار انسان نیست بلکه از جمله مواهب و افضال نازل از جانب خدا است بقلب سالک بدون آنکه سالک بتواند در نزول آنها بقلب خود یا برعکس در برطرف شدن آنها از قلب خود ادنی تأثیری داشته باشد .

بعقیده غالبی از بزرگان صوفیه از جمله جنید بغدادی « حال » بقا و دوام ندارد بلکه گاهی مثل آنکه برقی بزند پیدا میشود و از میان میرود بعضی دیگر از قبیل حارث محاسبی گفته‌اند که بقا و دوام « حال » ممکن است .

شیخ سعدی در باب دوم گلستان در اخلاق درویشان حکایتی باین مضمون نقل میکند که یکی از صلحای لبنان که بکرامات مشهور بود در جامع دمشق پایش بلغزید و بحوض در افتاد و بمشقت از آنجا رهائی یافت یکی از اصحاب او گفت که شیخ وقتی بروی دریا برفتی و قدمت تر نشدی امروز چه پیش آمد که نزدیک بود درین حوض هلاک شوی جواب داد مگر نشنیده‌ای که پیغمبر فرمود « لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل » و نگفت « علی الدوام » « وقتی بجبرئیل و میکائیل نپرداختی و دیگر وقت باحفصه و زینب در ساختن مشاهده ابرار بین التجلی والاستتار

مقبره شیخ ابونصر سراج باشد البته باید دانست که این مسئله حدسی بیش نیست و در تحقیقاتی که در محل نموده‌ام فائده تاریخی بدست نیامده بنابراین این حدس فقط متکی بقرائن سطحی است از قبیل اینکه « پیر » بمشایخ صوفیه و عرفا گفته میشود و « بالان دوز » ترجمه فارسی « سراج » است و اینکه مدفن ابونصر سراج را همه در طوس نوشته‌اند و ناحیه طوس دو محل معتبر داشته یکی طابران و دیگری نوغان و نام « طوس » بمحل فعلی مشهد یعنی دیه نوغان و بیرون آن اطلاق میشده است چنانکه مورخین مدفن هارون الرشید را « طوس » نوشته‌اند و نیز مدفن و مشهد حضرت علی بن موسی الرضا را « ارض طوس » ضبط کرده‌اند .

مینمایند و میربایند» و نیز شیخ سعدی بعد از همان حکایت در طی چند بیت کیفیت حال و عدم دوام و بقای آنرا ذکر میکند :

یکی پرسید از آن گم کرده فرزند	که ای روشن گهر پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی	چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جهانست	دمی پیدا و دیگر دم نهانست
گاهی بر طارم اعلی نشینیم	گاهی بر پشت پای خود نبینیم
اگر درویش در حالی بماندی	سر دست از دو عالم بر فشانندی

برای اینکه فرق بین «مقامات» و «احوال» بخوبی روشن شود عین گفته هجویری را در این جا نقل میکنیم و انگاه داخل در مبحث «مقامات» و «احوال» مختلف میشویم. هجویری در کتاب «کشف المحجوب» میگوید :

«الفرق بین المقام والحال بدانکه این دو لفظ مستعمل است اندر میان این طایفه و جاری اندر عباراتشان و متداول اندر علوم و بیان محققان و مر طالب را از علم این چاره نیست و این باب نه جای اثبات این حدّها بود اما چاره نبود از معلوم گردانیدن این اندرین محل والله اعلم بدانکه مقام بر رفع میم اقامت بود و بنصب میم محل اقامت این تفصیل و معنی در لفظ مقام سهواست و غلط در عربیت مقام بضم میم اقامت باشد و جای اقامت باشد و مقام بفتح میم قیام باشد و جای قیام نه جای اقامت بنده باشد اندر راه حق و حق گزاردن و رعایت کردن وی مر آن مقام را تا کمال آنرا ادراک کند چندانکه صورت بنده بر آدمی و روا نباشد که از مقام خود اندر گذرد بی از آنکه حق آن بگزارد چنانکه ابتداء مقامات توبه باشد آنگاه انابت آنگاه زهد آنگاه توکل و مانند این و روا نباشد که بی توبه دعوی انابت کند و بی زهد دعوی توکل کند و خدای تعالی ما را خبر داد از جبرئیل که وی گفت و ما منّا الا له مقام معلوم هیچکس نیست از ما الا که و را مقامی معلوم است و باز «حال» معنی باشد

که از حق بدل پیوندد بی آنکه از خود آنرا بکسب دفع توان کرد چون بیاید و یا بتکلف جذب توان کرد چون برود^۱. پس «مقام» عبارت بود از راه طالب و قدمگاه وی اندر محل اجتهاد و درجت وی بمقدار اکتسابش اندر حضرت حق تعالی و «حال» عبارت بود از فضل خداوند تعالی و لطف وی بدل بنده بی تعلق مجاهدت وی بدان از آنچه مقام از جمله اعمال بود و حال از جمله افضال و مقام از جمله مکاسب و حال از جمله مواهب. پس صاحب مقام بمجاهدت خود قایم بود و صاحب حال از خود فانی بود قیام وی بحالی بود که حق تعالی اندر وی آفریند و مشایخ این جا مختلفند گروهی دوام حال روا دارند و گروهی روا ندارند و حارث محاسبی دوام حال روا دارد و گوید محبت و شوق و قبض و بسط جمله احوالند اگر دوام آن روا نباشدی نه محب محب باشدی و نه مشتاق مشتاق و تا این حال بنده را صفت نگردد اسم آن بر بنده واقع نشود و از آن است که وی رضا را از جمله احوال گوید و اشارت آنچه ابو عثمان گفت بر این است **هنذا ربیع سنه ما اقامنی الله علی حال فکر هته** و گروهی دیگر حال را بقا و دوام روا ندارند چنانکه جنید گوید **الاحوال کالبروق فان بقیت فحدیث النفس** احوال چون بروق باشد که بنماید و نیاید و آنچه باقی شود نه حال بود که آن حدیث نفس و هوس طبع باشد و گروهی گفتند اندرین معنی **الاحوال کاسمها** یعنی **انها کما تحل بالقلب تزول** حال چون نام وی است یعنی اندر حال حلول بدل متصل بود و اندر ثانی حال زایل گردد و هر چه باقی شود صفت گردد و قیام صفت بر موصوف بود و باید که موصوف کاملتر از صفت وی باشد و این محال باشد و این فرق بدان آوردم تا اندر عبارات این طایفه و اندرین کتاب هر جا که حال و مقام بینی بدانی که مراد بدان چه چیز است و در جمله

۱- شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی مینویسد: «نقل است که شیخ يك شب گفت امشب در فلان بیابان راه میزنند و چندین کس را مجروح گردانیدند و از آن حال پرسیدند راست همچنان بود و ای عجب همین شب سر پسر شیخ بریدند و در آستانه او نهادند و شیخ هیچ خبر نداشت زنش که منکر او بود میگفت چه گوئی کسی را که از چندین فرسنگ خبر باز میدهد و خبرش نباشد که سر پسر بریده باشند و در آستانه نهاده شیخ گفت آری آن وقت که ما آن میدیدیم پرده برداشته بود و این وقت که پسر را میکشند پرده فرو گذاشته بودند».

بدان که رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال و این محلی است که يك طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبت و غلیان آن و فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدت اندر آن است پس ابتداء آن از مکاسب بود و انتهاء آن از مواهب کنون احتمال کند که آنکه اندر ابتدا رضاء خود بخود دید گفت مقام است و آنکه اندر انتها رضاء خود بحق دید گفت حال است» (کشف المحجوب چاپ ژو کو فسکی صفحه ۲۲۴-۲۲۶).

سالک در طریقت تا از همه مقامات نگذرد و خود را در هر مقامی قبل از ورود بمقام بالاتر تصفیه نکند و تکمیل ننماید و نیز « احوال » روحانی را که خداوند نصیب او فرموده تحصیل نکند و مرز آن‌ها را نیچشد سیر او تمام نیست و بکمال نرسیده است. بعد از کامل کردن این مقامات و احوال است که سالک بمراحل و فضا های عالی تصوّف میرسد که صوفیه مقام « معرفت » و « حقیقت » مینامند و در این مقام است که طالب « عارف » نامیده میشود و خود او این « عرفان » را در درون خویش احساس میکند و در این عوالم جانفزا است که « طالب » و « مطلوب » و « عارف » و « معروف » یکی میشوند و متحد میگرددند باین معنی که سالک چنان در خدا فانی میشود که از هستی او جز نامی باقی نمی ماند و باین نظر که هر چه در او هست « مطلوب » است میگویند « طالب » و « مطلوب » متحد شده اند.

مولانا رومی در مثنوی مکرّر این موضوع را با شیرین ترین عبارات پرورانده است از جمله در دفتر پنجم مثنوی در طی حکایتی میگوید که معشوقی از عاشق پرسید که تو خود را دوست ترداری یا مرا گفت من از خود مرده ام و بتو زنده ام اگر خود را دوست دارم تو را دوست داشته و اگر تو را دوست داشته خود را دوست داشته ام :

گفت معشوقی بعاشق ز امتحان	در صبحی کای فلان بن الفلان
مر مرا تو دوست ترداری عجب	یا که خود را باز گوی بوالکرب
گفت من در تو چنان فانی شدم	که پر من از تو از سر تا قدم
بر من از هستی من جز نام نیست	در وجودم جز توای خوش کام نیست

زان سبب فانی شدم من این چنین
همچو سنگی کوشود کل لعل ناب
وصف آن سنگی نماید اندر او
بعد از آن گردوست دارد خویش را
اندرین دو دوستی خود فرق نیست
جهد کن تا سنگیت کمتر شود
صبر کن اندر جهاد و در عنا
وصف هستی میرود از پیکرت
وصف سنگی هر زمان کم میشود

بایزید بسطامی گفته :

« از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق
یکی دیدم که در عالم توحید همه یکی توان بود ». « از خدای بخدای رفتم تا ندا کردند
از من در من که ای تو من یعنی بمقام الفناء فی الله رسیدم و گفت چند هزار مقامات
از پس کردم چون نگه کردم خود را در مقام حزب الله دیدم یعنی بمعنی الله که آن کنه
است راه نیست و گفت حق تعالی سی سال آینه من بود اکنون من آینه خودم یعنی
آنچه من بودم نمااندم که من و حق شریک بود چون من نمااندم حق تعالی آینه خویش
است اینک بگویم که آینه خویشم حق است که بزبان من سخن گوید و من در میان
ناپدید ». ^۱ و نیز از بایزید پرسیدند : « که راه بحق چگونه است گفت تو از راه
برخیز که بحق رسیدی ^۲ » .

بقول صاحب مرصاد العباد :

کی بود ما جدا مانده من و تو رفته و خدا مانده
پس زبانی که راز مطلق گفت راست جنبید گران الحق گفت ^۳

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۶۰ . ۲- نقل از همان کتاب صفحه ۱۶۸ .

۳- مرصاد العباد صفحه ۱۶۳ چاپ مرحوم آقا سید حسین شمس العرفا .

شیخ عطار در منطق الطیر میگوید :

تادوئی بر جاست در شرکت بتافت
چون دوئی بر خاست توحیدت بتافت
تو درو گم گرد توحید این بود
گم شدن گم کن که تفرید آن بود

و خواجه حافظ در همین معنی فرموده است :

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست
تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز
اینک مناسب آن است که اندکی بتفصیل از چگونگی سیر سالک و سه قسمت یعنی
«طریقت» و «معرفت» و «حقیقت» گفته شود. بطوریکه گفته شد «امامت»
سیر سالک در طریقت هفت است که ذیلاً از هر یکی از آنها بحث میشود

— اول = توبه

توبه اولین مقام سیر طالب است و آن عبارت از یک نوع انقلاب حال حوّلی است در طالب و ابتدای حیات تازهئی است. در ترجمه حال صوفیان بزرگ بینیم که غالباً در عالم خواب یا بعضی پیش آمدها در عالم بیداری از قبیل چیزهائی بچشم دیده یا بگوش شنیده یا بنحو دیگری احساس کرده اند بطوری آنها را منقادخته و برانگیزانده که از خط زندگی عادی منحرف شده سالک «طریقت» شد

بعقیده صوفیه این پیش آمدها جذبهئی بوده که بآنها رسیده و مانا کب هدایتی آنها را براه صواب سوق داده است مثلاً بطوریکه قبلاً گفته شد ابادهم که در ابتدا از امرای بلخ بوده شبی بتفصیلی که در حلیة الاولیا و تذکرة الاولیاء شده بر تخت آرمیده بوده و هایشوئی بر بام قصر شنیده و چون از سبب جویا شده اند شتر گم کرده ایم و در بام قصر میجوئیم ابراهیم با تعجب پرسیده که چگو گم کرده را بر بام سرای من جستجو میکنید میگویند تو چگونه بر تخت خدا میطلبی و مولاناء رومی همین حکایت را در مثنوی آورده است :

بر سر تختی شنید آن نیکنام
 طقطقی وهای و هوئی شب زبام
 گام های تند بر بام سرا
 گفت با خود این چنین زهره کرا
 بازگ زد بر روزن قصر او که کیست
 این نباشد آدمی مانا پری است
 سفر و کردند قومی بوالعجب
 ما همی گردیم شب بهر طلب
 هن چه میجوئید گفتند اشتران
 گفت اشتر بام بر که جست هان
 پس بگفتندش که تو بر تخت و جاه
 چون همی جوئی ملاقات اله

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال بایزید بسطامی نوشته است : « نقل است که
 چون مادرش بدبیرستان فرستاد چون بسورۃ لقمان رسید و باین آیت رسید **ان اشکر لی
 ولوالدک** خدای میگوید مرا خدمت کن و شکر گوی و مادر و پدر را خدمت کن
 و شکر گوی استاد معنی این آیت میگفت بایزید که آن بشنید بردل او کار کرد لوح
 بنهاد و گفت استاد مرا دستوری ده تا بخانه روم و سخنی بامادر بگویم استاد دستوری
 داد بایزید بخانه آمد مادر گفت یا طیفور بچه آمدی مگر هدیه آورده اند یا عذری
 افتادست گفت نه که بآیتی رسیدم که حق میفرماید ما را بخدمت خویش و خدمت تو
 من در دو خانه کدخدائی نتوانم کرد این آیت بر جان من آمده است یا از خدایم
 در خواه تا همه آن تو باشم و یا در کار خدایم کن تا همه با وی باشم مادر گفت ای پسر
 ترا در کار خدای کردم و حق خویشتن بتو بخشیدم برو و خدایرا باش پس بایزید
 از بسطام برفت و سی سال در شام و شامات میگردید و ریاضت میکشید . . . » .

و نیز شیخ فریدالدین عطار در طی صحبت از جنید بغدادی شرحی مینویسد
 که مثال روشنی است برای بیداری و تذکر اشخاص مستعد بدست شیوخ و مرشد که
 بمنزله اطباء روحانی بوده اند و عین حکایت این است : « نقل است که سیدی بود که
 او را ناصری گفتندی قصد حج کرد چون ببغداد رسید بزیارت جنید رفت و سلام
 کرد جنید پرسید که سید از کجاست گفت از گیلان گفت از فرزندان کیستی گفت
 از فرزندان امیر المؤمنین علی رضی الله عنه گفت پدر تو دوشمشیر میزد یکی با کافران

و یکی با نفس ای سید که فرزند اوئی از این دو کدام کار فرمائی سید چون این بشنید بسیار بگریست و پیش جنید میغلطید گفت ای شیخ حج من اینجا بود مرا بخدای راه نمای گفت این سینه تو حرم خاص خدای است تا توانی هیچ نا محرم را در حرم خاص راه مده گفت تمام شد. حاصل آنکه چیزی که انسان را برمی انگیزاند تنبه و تدبیر و احساس بنقص خویش است همینکه انسان احساس بنقص کرد خود را محتاج بکمال می بیند این حس احتیاج با عدم استراحت خاطری که بآن منضم است حالتی در شخص بوجود میآورد که بحال «طلب» تعبیر میشود و مبدأ هر سیر و سلوکی همین طلب است.

طالب در قدم اول سرگردان است زیرا چیزی که محرك او شده احتیاج بر رفع نقص است ولی نمیداند چگونه و از چه راه این نقص را برطرف سازد باین معنی که منظور و مطلوب او روشن نیست و با اطمینان قلب هدف خود را تشخیص نمیدهد بعد از آنکه طالب مرشد و راهبری یافت و باو دست ارادت داد «مرید» و چون براه افتاد «سالک» نامیده میشود.

بنابر این مبدأ نجات و آغاز سیر بطرف کمال «طلب» است و اگر چه خداوند فیاض است ولی شرط لازم استفاضه طلب است حافظ میگوید:

طبيب عشق مسیحادم است و مشفق لیک چو درد در تو نبیند کرا دوا بکند
مولانا جلال الدین رومی در مجلد سوم مثنوی در طی حکایتی میگوید:

تو بهر حالی که باشی میطلب	آب میجو دائماً ای خشک لب
کان لب خشکت گواهی میدهد	کو بآخر بر سر منبع رود
خشکی لب هست پیغامی ز آب	که بمات آرد یقین این اضطراب
کاین طلبکاری مبارک جنبشی است	این طلب در راه حق مانع کشی است
این طلب مفتاح مطلوبات تست	این سپاه نصرت و رایات تست

این طلب همچون خروسی در صیاح
 گرچه آلت نیست تو میطلب
 هر که را بینی طلبکار ای پسر
 کز جوار طالبان طالب شوی
 گر یکی موری سلیمانی بجست
 هر چه داری تو ز مال و پیشه‌ئی
 چون نهادی در طلب پا ای پسر
 هین مباش ای خواجه یکدم بی طلب
 عاقبت جوینده یا بنده بود
 در طلب چالاک شو و این فتح باب
 میزنند نعره که میآید صبح
 نیست آلت حاجت اندر راه رب
 یار او شو پیش او انداز سر
 و از ظلال غالبان غالب شوی
 منگرا ندر جستن او سست سست
 نی طلب بود اول و اندیشه‌ئی
 یافتی و شد میسر بی خطر
 تا بیابی هر چه خواهی ای عجب
 چونکه در خدمت شتابنده بود
 میطلب و الله اعلم بالصواب

راجع بانقلاب و آشفته‌گی مولانا جلال‌الدین رومی افلاکی روایت کرده که روزی مولانا در حالیکه از مدرسه پنبه فروشان قونیه بیرون آمده و بر استری سوار شده باتفاق جماعتی از طلاب علم میگذشت شمس تبریزی باو برخورد پر سید که بایزید بسطامی بزرگتر است یا محمد بن عبدالله مولانا گفت این چه سئوالی است محمد خاتم النبیین است چگونه میتوان با یزید را با او مقایسه کرد شمس الدین تبریزی گفت پس چرا پیغمبر میفرماید «ما عرفناك حق معرفتك» و بایزید بسطامی میگوید «سجانی ما اعظم شانی» مولانا بطوری آشفته شد که از استر بیفتاد و مدهوش شد چون بهوش آمد با شمس بمدرسه رفت و تا چهل روز در حجره‌ئی با او خلوت داشت.

یا بگفته دولت‌شاه شمس از مولانا پرسید غرض از آموختن علم چیست مولانا گفت فرا گرفتن آداب شریعت شمس گفت اینها همه الفاظ است مولانا گفت تو بگو شمس گفت علم آن است که ترا بمعلوم رساند و این بیت سنائی را خواند که :

علم کز تو ترا نه بستاند
 جهل از آن علم به بود صد بار

این جواب مولانا را منقلب و حیران ساخت چندانکه دست از قیل و قال مدرسه برداشت^۱.

در کتب بزرگان صوفیه و تراجم احوال عرفا نظیر این حکایات فراوان است که همه از نظر معرفه النفس و آغاز شوریدگی و انقلاب حال بعضی از اشخاص مستعد و پرشور بسیار مهم است.

صوفیه «توبه» را باین شکل تعریف کرده‌اند که بیداری روح است از غفلت و بیخبری بطوریکه گناهکار از راههای ناصوابی که می‌پیماید خبردار میشود و از گذشته بد خود منزجر میگردد ولی فقط تذکر و تنبیه کافی نیست که تائب شمرده شود مگر آنکه توبه کار بکلی آن معصیت یا معاصی را که مرتکب بوده و متذکر شده رهانماید و باضافه با کمال اهتمام مصمم شود که بار دیگر بآن معاصی برنگردد و البته اگر نتواند بنذر و عهد خود وفا کند دو باره باید بخود آمده رو بخدا آورد زیرا عفو اولایه تنهایی است و بقول شیخ عطار در منطق الطیر تو یقین میدان که صد عالم گناه از تف یک توبه بر خیزد ز راه یکی از صوفیه هفتاد بار تائب شد و هفتاد بار توبه خود را شکست تا آنکه بالاخره بتوبه دائمی موفق شد^۲.

شیخ عطار در منطق الطیر میگوید:

گر نبودی مرد تائب را قبول	کی بدی هر شب برای او نزول
گر گنه کردی در او هست باز	توبه کن کاین در نخواهد شد فر از
گر در آئی از در صدقی دمی	صد فتوح پیمیش باز آید همی ^۳

۱- رجوع شود برساله فاضل محترم آقای بدیع الزمان فروزان فر در تحقیق احوال و زندگانی مولوی.

۲- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۸۴.

۳- مولانا رومی در مجلد چهارم مثنوی میگوید که در توبه همیشه بازو گشوده است:

توبه را از جانب مغرب دری باز باشد تا قیامت بروری

بقیه باورقی در صفحه ۲۲۲

تائب باید بهر اندازه‌ئی که مقدور باشد آنهائی را که از او بدی دیده‌اند راضی

کند و زحمتی را که بآنها رسانیده جبران نماید.

جنید بغدادی گفته: «توبه را سه معنی است اول ندامت دوم عزم بر ترك

معاودت سوّم خود را پاك كردن از مظالم و خصومت»^۱ ذوالنون مصری گفته:

«توبه عوام از گناه است و توبه خواص از غفلت و گفت توبه دو قسم است توبه انابت

و توبه استجابت توبه انابت آن است که بنده توبه کند از خوف عقوبت خدای و توبه

استجابت آن است که توبه کند از شرم کرم خدای و گفت بر هر عضوی توبه است توبه

دل نیت كردن است بر ترك حرام و توبه چشم فرو خوابانیدن است چشم را از محارم

و توبه دست ترك گرفتن است در گرفتن مناهي و توبه پای ترك رفتن است بمالاهی و توبه

گوش نگاه داشتن است گوش را از شنودن اباطیل و توبه شکم خوردن حلال است...»^۲

سهل بن عبدالله تستری گفته: «اول توبه اجابت است پس انابت است پس

توبه است پس استغفار اجابت بفعل بود و انابت بدل و توبه به بیت واستغفار از تقصیر»^۳.

و نیز او گفته است: «توبه فریضه ایست بر بنده بهر نفسی خواه خاص خواه

عام خواه مطیع باشی خواه عاصی».

بعقیده بزرگان صوفیه توبه نتیجه فضل و رحمت الهی است که شامل حال

گناهکار میشود که: «ويختص بر حمته من يقاء خاص گردانم بر حمت خویش هر کرا

خواهم واسطه و علل و اسباب از میان برداشته است تا بدانند که عطاء محض است»^۴

باز باشد آن دراز وی سر متاب

يك در توبه است زان هشتای پسر

وان در توبه نباشد جز که باز

رخت آنجا کش بکوری حسود

۲- تذكرة الاوليا ج ۱ صفحه ۱۲۸.

۴- تذكرة الاوليا ج ۱ صفحه ۱۴.

تا ز مغرب بر زند سر آفتاب

هست جنت را ز رحمت هشت در

این همه که باز باشد که فراز

هین غنیمت دار در باز است زود

۱- تذكرة الاوليا ج ۲ صفحه ۳۲.

۳- تذكرة الاوليا ج ۱ صفحه ۲۶۳.

باین معنی که توبه نتیجه توجهی است که از خالق بمخلوق میشود نه توجه مخلوق بخالق.

تا که از جانب معشوق نباشد کششی کوشش عاشق بیچاره بجائی نرسد.
 شخصی برابعه عدویه گفت: «کسی گناه بسیار دارد اگر توبه کند در گذارد گفت
 چگونه توبه کند مگر خدایش توبه دهد و در گذارد» و نیز رابعه گفته «اگر ما
 بخود توبه کنیم بتوبه دیگر محتاج باشیم^۱».

یکی از نکات مهمی که در بین پیروان طریقت مورد بحث واقع شده این است
 که آیا توبه کننده پس از توبه از گناه یا گناهانی که مرتکب بوده باید آن گناه را
 در خاطر داشته باشد یا فراموش کند.

جماعتی از مشایخ از قبیل سهل بن عبدالله بر آنند که «هرگز گناه کرده را
 فراموش نکنی و پیوسته اندر تشویر آن باشی تا اگر چه عمل بسیار داری بدان معجب
 نگردی از آنچه حسرت کردار بد مقدم بود بر اعمال صالح^۲».

جنید بغدادی و جماعتی از پیشروان صوفیه بر آنند که «توبه آن باشد که گناه را
 فراموش کنی از آنچه تائب محب بود و محب اندر مشاهدت بود و اندر مشاهدت جفا جفا
 باشد چند گاه با جفا باشد و باز چند گاه باز جفا و ذکر جفا از وفا حجاب باشد
 و رجوع این خلاف اندر خلاف مجاهدت و مشاهدت بسته است^۳».

علت این اختلاف عقیده این است که سهل بن عبدالله تائب را قائم بخود
 می‌شمارد و بنابراین فراموشی گناه را غفلت میداند در حالیکه جنید توبه کار را قائم
 بخدا می‌شمارد و بنابراین بعد از فنای صفت تذکر بگناه را روا نمیدارد زیرا بعقیده او
 توبه کار باید از خود یاد نکند تا چه رسد بگناهی که وقتی مرتکب شده است.
 در مثنوی^۴ مولانا جلال الدین رومی در داستان پیر چنگی وقتی که او توبه

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۶۷.

۲ و ۳- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۸۱. ۴- مجلد اول مثنوی چاپ

علاءالدوله صفحه ۵۸.

میکند و گریه وزاری مینماید عمر باو میگوید گریه مقام هستی است و باید بمقام
استغراق در آمد :

پس عمر گفتش که این زاری تو هست هم آثار هشیاری تو
بعد از آن او را از آن حالت براند زاعتذارش سوی استغراق خواند
هست هشیاری زیاد ما ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا
آتشی برزن بهر دو تابکی پر گره باشی از این هر دو چونی
تا گره باقی بود همراه نیست همنشین آن لب و آواز نیست
ای خبرهات از خبر ده بیخبر توبه تو از گناه تو بتر
راه فانی گشته راهی دیگر است زانکه هشیاری گناهی دیگر است
ای تو از حال گذشته توبه جو کی کنی توبه از این توبه بگو
جنید گفته است که از همه کتابهائی که خوانده ام مرا چندان فائدهئی نبود
که اندرین بیت :

اذا قلت ما اذنبت قلت مجيبة حیاتك ذنب لا يقاس به ذنب
و مقصود او این است که توبه حقیقی و واقعی آن است که توبه کار جز خدا هر چیز را
فراموش کند زیرا تذکر بگناه تذکر بهستی خود است و تذکر بهستی خود از بزرگترین
حجابهای سالک است و از خود بینی و خود خواهی که کفر طریقت است حکایت
میکند بقول خواجه حافظ :

فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست کفر است در این مذهب خود بینی و خود رایی
البته در هر یکی از فرق صوفیه خواص و عوامی هست و این اصل فراموش کردن
گناه ممکن است در بین خواص مصداق پیدا کند و اصل مفیدی هم باشد در حالیکه
در بین عوام و مبتدیان مصداق پیدا نمیکند و فائدهئی هم ندارد و برعکس شاید تذکر
بگناهی که قبلاً داشته و شکر بر خلاصی یافتن از آن مفید باشد .

چون در مقامات طریقت توبه اولین مقامات و نقطه شروع سیر و سلوک است مناسب چنان است که اندکی بتفصیل در آن بحث شود و باین منظور این عبارات هجویری را ذیلاً نقل میکنیم .

هجویری در کشف حجاب چهارم در طی صحبت از پاکیزگی میگوید :

« چون کسی بظاهر قصد خدمت کند باید که بظاهر طهارت کند و چون بباطن قصد قربت کند باید که طهارت باطن کند طهارت ظاهر بآب و از آن باطن بتوبه و رجوع کردن بدرگاه حق تعالی کنون من حکم توبه با متعلقاتش را بشرح بیارم تا حقیقت آن ترا معلوم گردد ان شاء الله بدانکه اول مقام سالکان طریق حق توبه است چنانکه اول درجه طالبان خدمت طهارت کما قال الله تعالی یا ایها الذین آمنوا توبوا الی الله توبه نصوحاً و نیز گفت و توبوا الی الله جمیعاً و رسول گفت ما من شئی احب الی الله من شایب تائب نیست چیزی برخداوند تعالی دوست تر از جوانی توبه کرده و نیز گفت التائب من الذنب کمن لا ذنب له ثم قال اذا احب الله عبداً لم یضره ذنب ثم تلا ان الله یحب التوابین تائب از گناه بیگناه شود و چون خدای تعالی بنده را دوست دارد گناه وی را زیان ندارد گفتند علامت توبه چیست گفتا ندامت اما آنچه گفت گناه مر دوستان را زیان ندارد یعنی بنده بیگناه کافر نشود و در ایمانش خلل در نیاید و چون سرمایه را گناه زیان ندارد زیان معصیتی که عاقبت آن نجات باشد بحقیقت زیان نباشد و بدانکه توبه اندر لغت بمعنی رجوع باشد چنانکه گوید تاب ای رجوع پس باز گشتن از نهی خداوند تعالی بدانچه خوب است از امر خداوند تعالی حقیقت توبه بود و پیغمبر گفت **الندم توبه** پشیمانی توبه باشد و این لفظی است که شرایط توبه بجمله اندرین مودع است از آنچه یک شرط توبه را اسف است بر مخالفت و دیگر اندر حال ترك زلت و سه دیگر عزم نا کردن بمعصیت و این هر سه شرط اندر ندامت بسته است که چون ندامت بحاصل آمد اندر دل این دو شرط دیگر تبع آن باشد و ندامت را سه سبب باشد چنانکه توبه راسه شرط یکی

چون خوف عقوبت بر دل سلطان شود و اندوه کردارها بر دل صورت گیرد ندامت حاصل آید و دیگر آنکه ارادت نعمت بر دل مستوالی شود معلوم گردد که بفعل بد و نافرمانی آن نیابد از آن پشیمان شود بامید آنکه بیابد و سه دیگر شرم خداوند شاهد شود و از مخالفت پشیمان گردد پس یکی از این سه تایب بود و یکی منیب و یکی اواب و توبه را سه مقام است یکی توبه و دیگر انابت و سه دیگر اوبت توبه خوف عقاب را انابت طلب ثواب را اوبت رعایت فرمان را از آنچه توبه مقام عامه مؤمنان است و آن از کبیره بود لقوله تعالی یا ایها الذین آمنوا **توبوا الى الله توبه نصوحاً** و انابت مقام اولیاست و مقربان لقوله تعالی من **خشى الرحمن بالغیب وجاء بقلب منیب** و اوبه مقام انبیاست و مرسلان لقوله تعالی **نعم العبد انه اواب** پس توبه رجوع از کبایر بود بطاعت و انابت رجوع از صغایر بمحبت و اوبه رجوع از خود بخداوند تعالی فرق میان آنکه از فواحش باو امر رجوع کند و از آن آنکه از لمم و اندیشه بمحبت رجوع کند و میان آنکه از خودی خود بحق رجوع کند ظاهر است و اصل توبه از زواج حق تعالی باشد و بیداری دل از خواب غفلت و دیدن عیب حالی و چون بنده تفکر کند اندر سوء احوال و قبیح افعال خود و از آن خلاص جوید حق تعالی اسباب توبه بروی سهل گرداند و ویرا از شومی معصیت وی برهاند و بحلاوت طاعت برساند و روا باشد که بنزدیک اهل سنت و جماعت و جمله مشایخ معرفت که کسی از يك گناه توبه کند و گناهان دیگر میکند خداوند تعالی بدانچه وی از آن يك گناه باز بود دست ویرا ثواب دهد و باشد که ببرکات آن از گناهان دیگرش باز آرد چنانکه شخصی میخواره و زانی باشد از زنا توبه کند و برمی خوردن مصر می باشد توبه وی از آن يك گناه درست باشد بار تکابش بر این گناه دیگر و بهشیمان از معتزله گویند اسم توبه درست نیاید جز بر کسی که از همه کبایر مجتنب باشد و این قول محال است از آنچه بر هر معاصی که بنده بکند ویرا بدان عقوبت بود و چون بترك يك نوع بگوید از عقوبت آن ایمن شود لامحاله بدان تایب بود و نیز کسی اگر بعضی از فرایض بکند و بعضی دست باز دارد لامحاله بدانچه میکند

ویراثواب باشد چنانکه بر آنکه می بکند عقاب باشد و اگر کسی را آلت معصیت موجود نباشد و اسباب آن مهیانه از آن توبه کند تایب بود از آنچه توبه را يك رکن ندامت بود که ویرا بدان توبه برگزیده ندامت حاصل آید و اندر حال از آن جنس معصیت معرض است و عزم دارد که اگر آلت موجود گردد و اسباب مهیا من هر گز براین معصیت باز نگردم و مشایخ مختلفند اندر وصف توبه و صحت آن سهل بن عبدالله باجماعتی رحمهم الله بر آنند که **التوبة ان لا تنسى ذنبك** توبه آن باشد که هر گز گناه کرده را فراموش نکنی و پیوسته اندر تشویر آن باشی تا اگر چه عمل بسیار داری بدان معجب نگردی از آنچه حسرت کردار بد مقدم بود بر اعمال صالح و هر گز این کس معجب نشود که گناه فراموش نکند و باز جنید و جماعتی رحمهم الله بر آنند که **التوبة ان تنسى ذنبك** توبه آن باشد که گناه را فراموش کنی از آنچه تایب محب بود و محب اندر مشاهدت بود و اندر مشاهدت ذکر جفا جفا باشد چند گاه با جفا باشد و باز چند گاه با ذکر جفا و ذکر جفا از وفا حجاب باشد و رجوع این خلاف اندر خلاف مجاهدت و مشاهدت بسته است ذکر این در مذهب سهلیان باید جست آنکه تایب را بخود قایم گوید نسیان ذنب ویرا غفلت داند و آنکه بحق قایم گوید ذکر ذنب ویرا شرك نماید و در جمله اگر تایب باقی الصفه باشد عقدۀ اسرارش حل نگشته باشد و چون فانی الصفه باشد ذکر صفت ورا درست نیاید موسی گفت **تبت اليك** در حال بقاء صفت و رسول گفت **لا احصى ثناء عليك** در حال فناء صفت فی الجملة ذکر و وحشت اندر محل قربت و وحشت باشد و تایب را باید که از خودی خود یاد نیاید گناهش چگونه یاد آید و بحقیقت یاد گناه گناه بود از آنچه محل اعراض است و هم چنانکه گناه محل اعراض است یاد آن هم محل اعراض باشد و ذکر غیر آن هم چنان و چنانکه ذکر جرم جرم باشد نسیان او هم جرم بود از آنچه تعلق ذکر و نسیان هر دو بتوبه باز بسته است جنید گفت که کتب بسیار بر خواندم مرا چندان فایده نبود که اندرین بیت

اذا قلت ما اذنبت قالت مجيبة
حياتك ذنب لا يقاس به ذنب

چون وجود دوستی اندر حضرت دوستی جنایت بود و صفش را چه قیمت بود
وفی الجملة توبه تایید ربانی بود و معاصی فعل جسمانی چون بردل ندامت اندر آید بر تن
هیچ آلت نماند که ندامت دل را دفع کند چون در ابتدا فعل وی دافع توبه نبود چون
بیامد اندر انتها نیز فعلش حافظ توبه نباشد و خداوند گفت عز و جل فتاب علیه انه
هو التواب الرحیم و مر این را در نص کتاب نظایر بسیار است تا حدی که از معروفی
باثبات کردن حاجت نیاید پس توبه بر سه گونه باشد یکی از خطا بصواب و دیگر از صواب
باصوب و سه دیگر از صواب خود بحق از خطا بصواب بود لقوله تعالی والذین اذا فعلوا
فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا لله فاستغفروا الذنوب بهم الاية و از صواب باصوب
آنکه موسی گفت تبت اليك و از خود بحق كما قال النبي و انه ليغان على قلبي و اني
لاستغفر الله في كل يوم سبعين مرة ارتكاب خطا زشت و مذموم است و رجوع از خطا
بصواب خوب و محمود و این توبه عام است و حکم این ظاهر است و تا اصوب باشد باصواب
قرار گرفتن و قفت است و حجاب و رجوع از صواب با صوب اندر درجه اهل همت ستوده
و این توبه خاص است و محال باشد که خواص از معصیت توبه کنند ندیدی که همه عالم
اندر حسرت رؤیت خدای عز و جل میسوختند و موسی از آن توبه کرد از آنچه رویت
باختیار خواست و اندر دوستی اختیار آفت بود ترك آفت اختیار وی مر خلق را ترك
رویت نمود و رجوع از خود بحق در درجه محبت است یا چنانکه از آفت مقام اعلی
از وقوف بر مقام عالی توبه کند و از دیده مقامات و احوال نیز توبه کند چنانکه
مقامات مصطفی هر دم بر ترقی بود چون بمقام برتر میرسد از مقام فروتر استغفار میکرد
و از دیدن آن مقام توبه بجامی آورد . بدانکه توبه را شرط تایید نیست از بعد آنکه عزم
بر رجوع ناکردن بمعصیت درست باشد اگر تائبی را فترتی افتد و بمعصیت باز گردد بغیر
صحت عزم رجوع اندر آن ایام گذشته حکم و ثواب توبه یافته باشد و از مبتدیان
و تائبان این طایفه بودند که توبه کردند و باز فترت افتادشان و بخرابی باز گشتند آنگاه
بحکم تنبیهی بدر گاه آمدند تا یکی از مشایخ رحمهم الله گفته است که من هفتاد بار توبه

کردم و باز بمعصیت باز گشتم تا هفتاد و یکم بار استقامت یافتم^۱. «ذوالنون مصری گوید
توبة العوام من الذنوب وتوبة الخواص من الغفلة توبه عام از گناه باشد و توبه خاص
از غفلت از آنچه عام را از ظاهر حال پرسند و خواص را از تحقیق معاملات از آنچه
غفلت مرعوم را نعمت است و مرخواص را حجاب. ابو حفص حداد گوید **لیس للعبد**
فی التوبة شیئی لان التوبة الیه لاهنه از توبه به بنده هیچ چیز نیست از آنچه توبه از
حق به بنده است نه از بنده بحق و بدین قول باید که تا توبه مکتمسب بنده نباشد که
موهبتی باشد از مواهب حق سبحانه و تعالی و تعلق این قول بمذهب جنید باشد و ابوالحسن
بوشنجه گوید در توبه **اذا ذكرت الذنب ثم لا تجد حلاوته عند ذكره فهو التوبة**
چون گناه را یاد کنی و از یاد کردن آن در دل لذتی نیابی آن توبه باشد از آنچه ذکر
معصیت یا بحسرتی بود یا بارادتی چون کسی بحسرت و ندامت معصیت خود یاد کند
تایبی باشد و هر که بارادت معصیت یاد کند عاصی باشد از آنچه در فعل معصیت چندان
آفت نباشد که اندر ارادت از آنکه فعل آن یکزمان بود و ارادتش همیشه پس آنکه
یکساعت بتن بامعصیت بود نه چنان باشد که روز و شب بدل با آن صحبت کند. ذوالنون
مصری گوید توبه دو گونه باشد یکی توبه انابت و دیگر توبه استجابت توبه انابت آن بود
که بنده توبه کند از خوف عقوبت خدای تعالی و توبه استجابت آنکه توبه کند از شرم
کرم خدای عزوجل تولد خوف از کشف جلال بود و از آن حیا از نظاره جمال پس
یکی در جلال از آتش خوف وی میسوزد و یکی اندر جمال نور از نور حیا میفروزد
یکی از این در سکر آن بود و دیگری مدهوش اهل حیا اصحاب سکر بوند و اهل خوف
اصحاب صحو و سخن در این دراز است من کوتاه کردم خوف تطویل را.^۲

۱- کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۳۷۸.

۲- کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۳۸۴.

مرشد یا ولی

توبه کار بعد از توبه باید پیرو و مطیع کسی شود که او را راهبری نماید و با اصطلاح صوفیه باید مرشدی انتخاب کند.

این مرشد با سامی مختلف نامیده میشود از قبیل «پیر» و «ولی» و «شیخ» و «قطب»^۱ و «دلیل راه» و شخصی است که تجربه و علم کافی دارد و خود بحق و اصل شده است.

مولانا عبدالرحمن جامی در نفحات الانس در باب ولایت و ولی میگوید: «ولایت مشتق است از ولی و آن بر دو قسم است ولایت عامه و ولایت خاصه ولایت عامه مشترك است میان همه مؤمنان قال الله تعالى **الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور** و ولایت خاصه مخصوص است بواصلان از ارباب سلوك و هي عبارة عن فناء العبد في الحق و بقاءه به فالولي هو الفاني فيه والباقي به و فنا عبارت است از نهایت سیر الی الله و بقاء عبارت است از هدایت سیر فی الله چه سیر الی الله وقتی منتهی شود که بادیة وجود را بقدم صدق یکبارگی قطع کند و سیر فی الله آنگاه متحقق شود که بنده را بعد از فنا مطلق وجودی و ذاتی مطهر از لوث حدثان ارزانی دارد تا بدان در عالم اتصاف باوصاف الهی و تخلق باخلاق ربانی ترقی کند ابوعلی جوزجانی گوید رحمه الله **الولي هو الفاني من حاله والباقي في مشاهدة الحق لم يمكن له عن نفسه اخبار ولا مع غير الله** قرار ولی آن بود که فانی بود از حال خود و باقی بود بمشاهدة حق ممکن نباشد مر او را که از خود خبر دهد و با غیر خداوند بیارامد. ابراهیم ادهم رحمه الله علیه مردی را گفت خواهی که ولی باشی از اولیاء الله گفت بلی خواهم گفت لا ترغب

۱- با اصطلاح متأخرین صوفیه «شیخ» کسی است که در مراحل طریقت کامل شده باشد و بتواند مبتدیان را دستگیری و راهنمایی کند «شیخ» چون بمراحل عالی کمال برسد و در کمال استغنائی تام پیدا کند «قطب» نامیده میشود.

فی شیشی من الدنيا و الآخرة و افرغ نفسك لله تعالى و اقبل بوجهك عليه
 بدنیا و عقبی رغبت مکن که رغبت باینها اعراض بود از حق سبحانه و تعالی و فارغ کن
 مر خود را از برای دوستی خداوند و دنیا و عقبی را در دل راه مده و روی دل بحق
 آر و چون این اوصاف در تو موجود شد وّلی باشی».

برای اینکه اهمیت مقام وّلی و پیر در تصوف روشن شود^۱ بهترین وسیله استشهاد از
 بزرگان صوفیه است از جمله مولانا رومی در مثنوی که یکی از بزرگترین شاهکارهای
 آثار ادبی ایران و بلاشک جامع‌ترین و عالی‌ترین و دلپذیرترین آثار متصوفه اسلام
 است در موارد عدیده وّلی را به تعبیرات گوناگون وصف می‌کند از جمله می‌فرماید:

پس بهر دوری ولیّی قائم است	تا قیامت آزمایش دائم است
هر که را خوی نکو باشد برست	هر کسی کوشیشه دل باشد شکست
پس امام حی قائم آن ولی است	خواه از نسل عمر خواه از علی است
مهدی و هادی وی است ای راه جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو
او چو نور است و خرد جبریل او	آن وّلی کم از او قندیل او
و آنکه زین قندیل کم مشکوّه است	نور را در مرتبت ترتیب هاست
ز آنکه هفصد پرده دارد نور حق	پرده‌های نوردان چندین طبق
از پس هر پرده قومی را مقام	صف صفند این پرده‌هاشان تا امام

۱- نیکلسن در مقدمه انگلیسی ترجمه منتخبات دیوان شمس تبریزی میگوید همانطور که
 فلوپاتین تعلیم میداد که « هستی مطلق » یعنی خدا بکلی از حیز ادراک بشر خارج است و این
 عقیده سبب شد که نو افلاطونیان و پیروان آنها در بین فلاسفه کلیسا معتقد بواسطه‌هایی بین خدا و
 خلق شوند و عقیده بارواح و فرشتگان و اولیا و قدیسین رسوخ کامل یافت زیرا عقیده باین وسائط
 که در حکم نردبان‌های نورانی بین آسمان و زمین بودند حال یأس صرفی را که حکمت نو افلاطونی
 تعلیم میداد تعدیل میکرد صوفیه هم مثل آنها با اشخاصی بنام قطب و شیخ و مرشد و پیر متوسل
 بودند و میگفتند که اگر انسان بخود واگذارده شود گمراه خواهد شد. غلو در مقام پیر و مرشد
 بسیار بود باین معنی که او را روحاً متحد با خدا شمرده اعمال او را اعمال خدا میدانستند و هرچه
 از او صادر میشد بدون چون و چرا بجا و صواب شمرده میشد.

و نیز میگوید :

« سایه یزدان بود بنده خدا
دامن او گیر و رو تو بیگمان
کیف مد الظل نقش اولیاست
اندر این وادی مروبى این دلیل
روز سایه آفتابی را بیاب
ره ندانی جانب این سور و عرس

و نیز میگوید :

قطب شیر و صید کردن کار او
تا توانی در رضای قطب کوش
چون برنجد بینوا گردند خلق
ز آنکه جمله خلق باقی خواراوست
او چو عقل و خلق چون اجزای تن
قطب آن باشد که گرد خود تند

و نیز در دفتر اول مثنوی « در صفت پیر و مطاوعت وی » میگوید :

پیر را بگزین که بی پیر این سفر
آن رهی که بارها تو رفته
پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ
گر نباشد سایه او بر تو گول
غولت از راه افکند اندر گزند
از نبی بشنو ضلال رهروان
صد هزاران ساله راه از جاده دور

مردۀ این عالم و زنده خدا
تا رهی از آفت آخر زمان
کو دلیل نور خورشید خداست
لا احب الا فلین گو چون خلیل
دامن شه شمس تبریزی بقیاب
از ضیاء الحق حسام الدین بپرس

باقیان این خلق باقی خوار او
تا قوی گردد کند در صید جوش
کز کف عقل است چندین رزق خلق
این نگهداراردل تو صید جوست
بسته عقل است تدبیر بدن
گردش افلاك گرد او زند

هست بس پر آفت و خوف و خطر
بی قلاووز اندر آن آشفته
هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
بس ترا سرگشته دارد بانگ غول
از تو داهی تر درین ره بس بداند
که چسان کرد آن بلیس بدروان
بردشان و کردشان ادبار و عور

هر که او بی‌مرشدی در راه شد
با هوا و آرزو کم باش دوست
این هوا را نشکند اندر جهان

او زغولان گمره و در چاه شد
چون یضلك عن سبيل الله اوست
هیچ چیزی همچو سایه هم‌رهان

گفت پیغمبر علی را کای علی
لیک بر شیری مکن هم اعتمید
هر کسی گر طاعتی پیش آورند
تو تقرّب جو بعقل و سرّ خویش
اندر آ در سایه آن عاقلی
پس تقرّب جو بدو سوی اله
زانکه او هر خار را گلشن کند
ظل او اندر زمین چون کوه قاف
دستگیر و بنده خاص اله
گر بگویم تا قیامت نعت او
آفتاب روح نی آن فلک
در بشر روپوش گشته است آفتاب

شیر حقی پهلوانی پر دلی
اندر آ در سایه نخل امید
بهر قرب حضرت بیچون و چند
نی چوایشان بر کمال و بر خویش
کش نتاند برد از ره ناقلی
سر مپیچ از طاعت او هیچ گاه
دیده هر کور را روشن کند
روح او سیمرغ بس عالی طواف
طالبانرا میبرد تا پیشگاه
هیچ آنرا غایت و مقطع مجو
که ز نورش زنده‌اند انس و ملک
فهم کن والله اعلم بالصواب

در جای دیگر در بیان دعای عارف واصل میگوید دعا و درخواست عارف واصل از حق
در حکم درخواست حق است از خود بدلیل اینکه خداوند درباره عارف واصل فرموده
که «**كنت له سمعاً وبصراً ولساناً ویداً**» و نیز بآیه قرآن استشهاد میجوید که :
«**ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى**» از جمله میگوید :

فانی است و گفت او گفت خداست

پس دعای خویش را چون رد کند

کان دعای شیخ نی چون هر دعاست

چون خدا از خود سؤال و کد کند

شیخ فریدالدین عطار در مثنوی منطق الطیر که یکی از کتابهای بسیار باحال و ذیقیمت

صوفیه است بعد از آنکه شرح مجمع مرغان را برای طلب سیمرغ میدهد میگوید که همه مرغان بعد از مشاوره بسیار تصمیم گرفتند که در طلب سیمرغ روان شوند و در این موقع که عزم راه کردند اولین فکر اینها این شد که باید « راهبر » و « پیشوائی » انتخاب کنند.^۱

عزم ره کردند عزمی بس درست
جمله گفتند این زمان ما را بنقد
تا بود در راه ما را رهبری
در چنین ره صاحبی باید شگرف
حاکم خود را بجان فرمان بریم

از برای ره سپردن گشته چست
پیشوائی باید اندر حل و عقد
زانکه نتوان یافت راه خود سری
تا توان بگذشت از این دریای ژرف
جز بحکم و امر او ره نسپریم

سالک چون ولی و مرشد خود را انتخاب کرد و دست ارادت باو سپرد باید چشم بسته مطیع او باشد و بدون چون و چرا اوامر او را واجب الطاعة بشمرد بقول حافظ :
بمی سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها
باین معنی که تردید و تأمل در اجرای اوامر مرشد و ولی و تصور خطا و اشتباه برای او کفر طریقت است .

مولانا جلال الدین رومی در دفتر دوم مثنوی در حکایتی میگوید :

آن یکی يك شيخ را تهمت نهاد
شارب خمر است و سالوس و خبیث
آن یکی گفتش ادب را هوش دار
دور از او و دور از اوصاف او
این چنین بهتان منه بر اهل حق
این نباشد و ر بود ای مرغ خاک
نیست دون القلتین و حوض خرد

کاو بد است و نیست بر راه رشاد
مر مریدانرا کجا باشد مغیث
خرد نبود این چنین ظن بر کبار
که ز سیلی تیره گردد صاف او
کاین خیال تست بر گردان ورق
بحر قلزم را ز مرداری چه باک
کش تواند قطره از کار برد

آتش ابراهیم را نبود زیان
 واصلانرا نیست جز چشم و چراغ
 آن مرید شیخ بد گوینده را
 گفت تو خود را مزین بر تیغ تیز
 حوض با دریا اگر پهلوی زند
 نیست بحری کاو کران دارد که تا
 بحر را حد است و اندازه بدان
 پیش بیحد هر چه محدودست لاست
 کفر و ایمان نیست آن جائیکه اوست
 این فناها پرده آن وجه گشت
 پس سر این تن حجاب آن سراسر است
 کیست کافر غافل از ایمان شیخ

و نیز در حکایت دیگری در همین مجلد دوم میگوید :

هر که نمرودی است گومیترس از آن
 از دلیل و راهشان باشد فراغ
 آن بکفر و گمراهی آکنده را
 هین مکن با شاه و با سلطان ستیز
 خویش را از بیخ هستی بر کند
 تیره گردد او ز مردار شما
 شیخ و نور شیخ را نبود کران
 کل شیئی غیر وجه الله فناست
 ز آنکه او مغز است و این دورنگ و پوست
 چون چراغی خفیه اندر زیر طشت
 پیش آن سر این سرتن کافر است
 کیست مرده بیخبر از جان شیخ

یا رسول الله تو پیدا و نهفت
 میرود در خانه نا پاک و دنی
 کرد مستعمل بهر جا که رسید
 هر کجا روی زمین بگشای راز
 حق نجس را پاک گرداند بدان
 پاک گردانید تا هفتم طبق
 ورنه ابلیسی شوی اندر جهان
 تو اگر شهدی خوری زهری بود
 لطف گشت و نور شد هر نار او

عایشه روزی به پیغمبر بگفت
 هر کجا باشد نمازی میکنی
 گرچه میدانی که هر طفل پلید
 بی مصلی میگزازی تو نماز
 گفت پیغمبر که از بهر مهان
 رو که سجده گاه ما را لطف حق
 هان و هان ترك حسد کن با مهان
 کاو اگر زهری خورد شهدی شود
 کاو بدل گشت و بدل شد کار او

در دیوان خواجه حافظ نیز بعضی اشارات باین موضوع هست با آنکه خود حافظ

بگفته جامی در نفحات الانس معلوم نیست دست ارادت بکسی داده باشد ولی همانطور
 که جامی گفته سخنان حافظ بر مشرب این طایفه بغایت مطبوع افتاده است از جمله ابیات
 ذیل را در این موضوع از دیوان خواجه حافظ التقاط نموده در این جا نقل میکنیم :
 گذار بر ظلمات است خضر راهی کو مباد کاتش محرومی آب ما ببرد
 بکوی عشق منه بی دلیل راه قدم که من بخویش نمودم صدا هتمام و نشد
 سعی نابرده در این راه بجائی نرسی مزد اگر میطلبی طاعت استاد ببر
 من بسر منزل عنقا نه بخود بردم راه قطع این مرحله بامرغ سلیمان کردم
 قطع این مرحله بی همراهی خضر مکن ظلمات است بترس از خطر گمراهی
 گذرت بر ظلمات است بجو خضر رهی که در این مرحله بسیار بود گمراهی
 فکر خود و رای خود در عالم رندی نیست کفر است در این مذهب خود بینی و خود رایی
 مگر خضر مبارك پی تواند که این تنها بدان تنها رساند

هجویری در کشف المحجوب در این موضوع میگوید :

« بدان قواك الله که این [ولایت] متداول است میان خلق و کتاب و سنت
 بدان ناطق است لقوله تعالی الان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون و نیز
 گفت نحن اولیاءکم فی الحیوة الدنیا و جای دیگر گفت الله ولی الذین آمنوا
 و پیغمبر گفت ان من عباد الله لعباداً یغبطهم الانبیاء و الشهداء قیل من هم
 یا رسول الله وصفهم لنا نجبهم قال قوم تحابوا بروح الله من غیر اموال ولا
 اکتساب و جوهرهم نور علی منابر من نور لا یخافون اذا خاف الناس ولا یحزنون
 اذا حزن الناس ثم تلا الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون و نیز
 پیغمبر گفت که خداوند گفت عزوجل من آذی لی ولیاً فقد استحل محاربتی و مراد
 از این آن است تا بدانی که خدای عزوجل را اولیاست که ایشان را بدوستی و ولایت
 مخصوص گردانیده است و والیان ملك وی اند که بر گزیدشان و نشانه اظهار فعل گردانیده

و بانواع کرامات مخصوص گردانیده و آفات طبیعی از ایشان پاك کرده و از متابعت نفس شان برهانیده تا همتشان جزوی نیست و انس شان جز با وی نی پیش از ما بوده اند اندر قرون ماضیه و اکنون هستند و از پس این تا یوم القیامة خواهند بود «

آنگاه هجویری صفت و عدد اولیا را شرح میدهد و میگوید : « از ایشان چهار هزار اند که مکتومانند و مرید دیگر را شناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کل احوال از خود و از خلق مستوراند و اخبار بدین مورد است و سخن اولیا بدین ناطق و مرا خود اندرین معنی خبر عیان گشت الحمد لله اما آنچه اهل حل و عقداند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیصداند که ایشانرا « اخیار » خوانند و چهل دیگر که ایشانرا « ابدال » خوانند و هفت دیگر که مرایشان را « ابرار » خوانند و چهار اند که مرایشانرا « اوتاد » خوانند و سه دیگر اند که مرایشانرا « نقیب » خوانند و یکی که ورا « قطب » خوانند و « غوث » خوانند و این جمله مرید دیگر را بشناسند و اندر امور باذن یکدیگر محتاج باشند و بدین اخبار مروی ناطق است و اهل سنت بر صحت این مجتمع^۱ »

قشیری و هجویری بحث بسیار کرده اند در اینکه آیا ولی میتواند خود بولایت خود واقف شده و آنرا اظهار بدارد یا نه معارضین گفته اند که وقوف ولی بر ولایت خود مستلزم آن است که به نجات و رستگاری خود یقین داشته باشد و حصول این یقین از محالات است زیرا احدی نمیداند که آیا در روز قیامت از نجات یافتگان خواهد بود یا نه خلاصه علم بولایت و مقام قدس و عصمت خود مستلزم یقین بحسن عاقبت و نجات ابدی است در حالیکه قشیری و هجویری و جماعتی گفته اند که ولی میتواند واقف بولایت خود باشد و بطور قطع بنجات و مقام قدس خود حکم کند باین طریق که خداوند بطریق کشف ولی را از نجاتی که برای او مقدر شده با خبر میسازد و او را بفضل خود در حالت سلامت روحی نگاه داشته از معصیت و عدم اطاعت باز خواهد داشت . البته ولی مانند انبیا معصوم از خطا نیست ولی فضلی که شامل حال او است

نمیگذارد که او در معصیت و راه خطا باقی بماند باین معنی که اگر هم مرتکب خطائی شود گمراهی او موقت و عارضی است .

بطوریکه گفته شد طالب سالک باید دست ارادت به پیری بدهد که او را راهبری کند و هیچ وقت از ارشاد او سر نه پیچد و الا گمراه خواهد شد و در حکم درختی خواهد بود که بدون عنایت باغبان یا بلائمر خواهد ماند و یامیوه تلخ بار خواهد آورد .
 هجویری در کشف المحجوب در « باب مرقعه داشتن » شرح تسلیم مرید بمرشد و آداب مخصوص پذیرفته شدن مرید و تمرین او و سایر خصوصیات که مرید را مستحق و قابل مرقعه پوشیدن میکنند همه را شرح میدهد که قسمتی از آن برای مزید اطلاع در اینجا نقل میشود : « و اندر عادات مشایخ سنت چنان رفته است که چون مریدی بحکم تبرک^۱ تعلق بدیشان کند مرورا بسه سال اندر سه معنی ادب کنند اگر بحکم آن قیام کند والا گویند طریقت مراین را قبول نکند یک سال بخدمت خلق و دیگر سال بخدمت حق و سه دیگر سال بمراعات دل خود خدمت خلق آنگاه تواند کرد که خود را اندر درجه خادمان نهد و همه خلق را اندر درجه مخدومان یعنی بی تمیز همه را خدمت کند و بهتر از خود داند و خدمت جمله بر خود واجب داند و خود را بدان خدمت فضلی ننهد بر دیگران که آن خسروانی عظیم و عیبی ظاهرو غیبی فاحش بود و از آفات زمانه اندر زمانه یکی بلاء بی دوا این است و خدمت حق جل جلاله آنگاه تواند کرد که همه حظ های خویش از دنیا و عقبی بکل منقطع تواند کرد و مطلق مرحق را سبحانه و تعالی پرستش کرد از برای وی که تابنده مرحق را برای کفارت گناه و یافت درجات عبادت میکنند نه ویرا میپرستد تا باسباب دنیا چه رسد و مراعات دل آنگاه تواند کرد که همتش مجتمع شده باشد و هموم مختلف از دلش برخاسته اندر حضرت انس دل را از مواقع غفلت نگاه دارد و چون این سه شرط اندر مرید حاصل شد پوشیدن مرقعه مرید را بتحقیق دون تقلید مسلم باشد اما آن پوشنده که مرید را مرقعه پوشد باید که مستقیم الحال بود که از جمله فراز و نشیب طریقت گذشته باشد و ذوق احوال

چشیده و مشرب اعمال یافته و قهر جلال و لطف جمال دیده و باید که بر حال مرید خود مشرف باشد که اندر نهایت بکجا خواهد رسید از راجعان یا از واقفان یا از بالغان اگر داند که روزی از این طریقت باز خواهد گشت بگوید تا ابتدا نکند و اگر بایستد ویرا معاملات فرماید و اگر برسد ویرا پرورش دهد و مشایخ این طریقت طبیبان دلهانند و چون طبیب بعلت بیمار جاهل بود بیمار را بطب خود هلاک کند از آنچه پرورش وی نداند و خطر گاههای وی نشناسد و غذا و شربت وی مخالف علت وی سازد^۱ « برای اینکه چگونگی توبه مرید و آزمایش مرشد و تربیت و مستعد ساختن او معلوم شود شرحی را که شیخ فریدالدین عطار در ابتدای احوال شبلی^۲ عارف مشهور و تربیت او بدست جنید بغدادی نوشته ذیلاً نقل میکنیم :

«شبلی بمجلس خیرنسا^۳ شد . . . خیر او را نزدیک جنید فرستاد پس شبلی پیش جنید آمد و گفت گوهر آشنائی بر تو نشان میدهند یا ببخش یا بفروش جنید گفت اگر بفروشم ترا بهاء آن نبود و اگر بخشم آسان بدست آورده باشی قدرش ندانی همچون من قدم از فرق ساز و خود را در این دریا در انداز تا بصبر و انتظار گوهرت بدست آید پس شبلی گفت اکنون چه کنم گفت برو یکسال کبریت فروشی کن چنان کرد چون یکسال برآمد گفت در این کار شهرتی دراست برو یکسال در یوزه کن چنانکه بچیزی دیگر مشغول نگردی چنان کرد تا سر سال را که درهمه بغداد بگشت و کس او را چیزی نداد باز آمد و با جنید بگفت او گفت اکنون قیمت خود بدان که تو

۱- کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۶۱-۶۲ .

۲- ابوبکر شبلی که از اهل علم بوده و فقه میدانسته و وعظ میگفته است پدرش از حجاب خلیفه بوده و خود او از طرف امیری در دماوند منصب دیوانی داشته است در بغداد در خدمت خیرنسا^۳ که از عرفا بوده توبه کرده و خیرنسا او را بخدمت جنید فرستاده است و شبلی در خدمت جنید تربیت یافته است و در سنه سیصد و سی و چهار از دنیا رفته است برای شرح حالش مراجعه شود به کشف المحجوب و نفحات الانس و تذکرة الاولیا .

۳- خیرنسا از اهالی سامره و از بزرگان عرفای معاصر جنید بغدادی که در سنه سیصد

و بیست و دو وفات یافته است (نفحات الانس)

مر خلق را بهیچ نیرزی دل در ایشان میند و ایشانرا بهیچ بر مگیر آنگاه گفت تو روزی چند حاجب بوده و روزی چند امیری کرده بدان ولایت رو و از ایشان بحلی بخواه بیامد و به یکیک خانه در رفت تا همه بگردید یک مظلومه ماندش خداوند اورا نیافت تا گفت به نیت آن صدهزار درم باز دادم هنوز دلم قرار نمیگرفت چهار سال در این روزگار شد پس به جنید باز آمد و گفت هنوز در تو چیزی از جاه مانده است برو و یکسال دیگر گدائی کن گفت هر روز گدائی میکردم و بدو میبردم او آن همه بدرویشان میداد و شب مرا گرسنه همی داشت چون سالی بر آمد گفت اکنون ترا بصحبت راه دهم لیکن بیک شرط که خادم اصحاب تو باشی پس یک سال اصحاب را خدمت کردم تا مرا گفت یا ابابکر اکنون حال نفس تو بنزدیک تو چیست گفتم من کمترین خلق خدا می بینم خود را جنید گفت اکنون ایمانت درست شد...^۱

مباحثات بسیار شده در اینکه اگر ولی خود را بشناسد پس باید بعاقبت خود ایمن باشد و این محال است و چگونه روا باشد که مؤمن بایمان خود عارف بود و ایمن نباشد جماعتی معتقد اند که روا نیست که ولی بداند که ولی است والا معجب خواهد شد جماعتی دیگر گفته اند که رواست که ولی بولایت خود عارف باشد زیرا شرط ولایت حفظ حق است و خداوند بروجه کرامات ولی را بامن عاقبت او معترف خواهد ساخت امثال این مباحث فراوان است و هر دسته ای با استشهاد از آیات قرآن و احادیث نظر خاصی ابراز داشته اند که ذکر همه آنها سبب تطویل و ملالت است و هر کس تفصیل این مباحث را بخواهد باید بکتاب بزرگان صوفیه از قبیل کتاب اللمع و رساله قشیریه و کشف المحجوب و اسرار التوحید و احیاء العلوم و عوارف المعارف و امثال آن مراجعه کند.

چیزی که ذکر آن در این جا مناسب است موضوع «کرامات» است که صوفیه باولیا نسبت میدهند و کتب صوفیه مملو بآن است.

✓ گرامات و خوارق عادات

هر کس بحدّ کافی در کتب صوفیه ممارست و تتبع کرده باشد باین نکته پی میبرد که سنخ فکر و نظر صوفی و عدم اعتنای او بموازین علم و کیفیت استغراق او در احساسات درونی خودطوری است که برای عالم فوق طبیعی و عالم طبیعی قاعده و قانونی قائل نیست و تقریباً خلاصه عقیده صوفی این است که فوق عالم مرئی و محسوس عالمی است نامرئی و روحانی که دست عقل از دامن آن عالم کوتاه است و ارتباط و اتصال بآن عالم مخصوص باصفیا و برگزیدگان حق است که «اولیاءالله» هستند. بسیاری از مردم بطرف آن عالم میروند ولی قلیلی بآن عالم میرسند باین معنی که جویندگان بسیاراند ولی واصلین کم اند.

خلیلی قطاع الطريق الی الحمی کثیر و اما الواصلون قلیل

صوفیه برگزیدگان مسلمین هستند و «اولیا» برگزیدگان صوفیه.

بعقیده ابونصر سراج مصنف کتاب اللمع لقب «اولیا» در مقام اول متعلق بانبیا است که بواسطه عصمت و مقام وحی و رسالتی که دارند برگزیدگان حق اند و در درجه بعد متعلق بآنهائی است که بواسطه ایمان صادق و ترویض نفس و گذشتن از خود و دل بستگی بحقایق ابدی از اولیا محسوبند.

کلمه «ولی» که جمع آن «اولیا» است بمعانی مختلف استعمال میشود از قبیل «دوست» و «نزدیک» و «صاحب» و «رفیق» و «بزرگ» و «حافظ» و امثال آن.

مثلاً در قرآن گاهی بمعنی صاحب و بزرگ استعمال شده: «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور و الذین کفرا و اولیاءهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون»

گاهی بمعنی مردمی که بنحو اختصاص تحت حفظ و رعایت خداوند هستند مثلاً در قرآن در سورة جمعه در مقام صحبت از یهودیان میفرماید: «قل یا ایها الذین

هَادُوا ان زَعَمْتُمْ اَنْكُمْ اَوْلِيَاءُ لِلّٰهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ اَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»
 گاهی بمعنی «دوستان»: «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»
 بعقیده صوفیه «اولیا» کسانی هستند که مقام قدسی دارند و بخدا نزدیکند
 و نشانه نزدیکی آنها این است که قادر بر اعمال فوق الطبیعه هستند یعنی کرامات و خوارق
 عادات دارند اولیا مصداق «الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون»
 هستند و هر کس بآنها زحمتی برساند مرتکب معصیتی نسبت بخدا شده است .
 اگرچه برای فرار از اعتراض فقها صوفیه گفته اند که وحی و الهامی که بانبیا
 میشود با وحی و الهامی که باولیا عنایت میشود فرق دارد یعنی در مورد اولیا درجه
 نازل وحی و الهام است اما در عمل معتقداند که جنس وحی و الهام یکی است و آنچه
 از کتب صوفیه مستفاد میشود این است که ولیّ بواسطه ارتباط نزدیک بخدا بمقامی
 میرسد که حجاب بین او و عالم غیب مکشوف میشود و اولیا در حال خلسه و جذبه
 بمقام نبوت و اخبار از مغیبات میرسند و شرط لازم وصول باین مقام هم نه علم عمیق
 در حکمت الهی است نه متصف بودن با اعمالی که در نظر خلق و مطابق عرف و عادت و ظاهر
 شرع پسندیده خلق است و نه ریاضت و تجرّد و چیزهائی که مردم حسن خلق مینامند
 خلاصه آنکه ولی ممکن است واجد همه این صفات باشد یا فاقد آنها تنها چیزی که
 شرط لازم است «جذبه» و «بیخودی» است که علامت خارجی «فنا» و «رهائی
 از تعینات شخصی» است .

هر که مجذوب حق شود در حال حیات و پس از مرگ از اولیا محسوب است و نشانه
 ولایت او قدرت بر اتیان خوارق عادات و کرامات است .

غالباً اولیا بگمنامی زندگی میکنند و گمنام میمیرند و بگفته هجویری «از
 ایشان چهار هزارند که مکتوم مانند و مر یکدیگر را شناسند و جمال حال خود هم ندانند
 و اندر کل احوال از خود و از خلق مستوراند» و بعقیده صوفیه نظام دنیا متوقف بر این
 اولیا است و سر و بزرگ اولیا «قطب» و «غوث» نامیده میشود .

قطب بزرگترین صوفی عهد و حاکم بر اولیاء الله است و هر وقت اراده کند در فاصله يك چشم بهم زدن جمیع اولیا با طی الارض از اطراف و اکناف دنیا در گرد او مجتمع میشوند.

بعد از قطب عده‌ئی از اولیا هستند که بگفته هجویری « اما آنچه اهل حل و عقداند و سرهنگان در گاه حق جل جلاله سیدداند که ایشان را «اخیار» خوانند و چهل دیگر که ایشان را «ابدال» خوانند و هفت دیگر که مرایشانرا «ابرار» خوانند و چهاراند که مرایشانرا «اوتاد» خوانند و سه دیگراند که مرایشانرا «نقیب» خوانند و یکی که ورا «قطب» خوانند و «غوث» خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و در امور باذن یکدیگر محتاج باشند.

از نظر بحث تاریخی در مسلک تصوف در ابتدا ولى عبارت بود از یکنفر معلم روحانی با تجربه و اطلاع کافی که چند نفر اهل ذوق و عرفان را دور خود جمع نموده در حلقه آنها عمر خود را صرف هدایت و راهبری و تربیت میکرد بدون اینکه عنوان «حزب» و «فرقه» و اسم طریقه مخصوصی در میان باشد اما طولی نکشید که ولى حکم رئیس و پیشوای طریقه خاصی را پیدا کرد که آن طریقه بنام او معروف بود و در صفحات بعد بنحو اجمال فرق صوفیه قرنهای اول اسلام را ذکر خواهیم کرد.

در مجامع و حلقات برادران^۱ طریقت اضافه بر صوفیان که اعضای ثابت و دائم بودند عده‌ئی مردم غیر صوفی اما متمایل بصوفیه نیز رفت و آمد داشتند و با آنها مرتبط بودند بطوریکه تأثیر و نفوذ تصوف در تمام طبقات مسلمانها زیاد بود.

هر مجمع و حلقه‌ئی مستقل بود و بین بسیاری از مجامع رقابت و همچشمی موجود بود و در بسیاری از مسائل با یکدیگر اختلاف داشتند باینمعنی که از نظر عقیده و عمل

۱- در حلقات صوفیه شیوخ و پیشقدمان « پدر » و مبتدیان اهل سلوک « فرزند » نامیده میشده‌اند و این سالکین که در مقامات طریقت تقریباً با یکدیگر مساوی بوده‌اند « برادر » خوانده میشده‌اند.

هر حوزه‌ئی راه خاصی داشت که بحدود شریعت اسلام محدود بود و قدر مشترك بين همه فرق‌ها اسلام بود با اینکه جميع فرق تصوف بحدود اسلام محدود بودند اما ولى هر فرق‌ه‌ئی بحکم سلیقه و نظر خاص خود و ببرکت «اشراق» و «جذبه» ای که داعیه داشت عقیده‌ئی مخصوص و گاهی عقیده عجیب و غریبی ابراز میداشت در هر حال پیروی از اوامر ولى شرط راهروی شمرده میشده است.^۱

دامنه اطلاق کلمه « ولى » در بین صوفیه بسیار وسیع است و همانطور که بر بزرگترین عرفا از قبیل بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و جنید بغدادی و ابوسعید ابوالخیر و جلال الدین رومی و ابن العربی و امثال آنها اطلاق شده گاهی نیز بر مبتلایان بحمله‌های عصبی و مصروعین و جماعتی که از نظر طب مختل^۳ المشاعر و سبک مغز و نیمه دیوانه محسوبند اطلاق شده است که در بین صوفیه به «عقلای مجانین»^۲ معروفند.

۱- ابوسعید ابوالخیر گفته: « اگر کسی در مقامات بدرجه اعلی رسد و برغیب مطلع باشد چون او را پیری و استادی نبود از او هیچ چیز نیاید و هر حالت که از مجاهدت و علم خالی بود زبان آن بیش از سود بود» (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۴۲)

و نیز شیخ ابوسعید ابوالخیر در صفت پیر و مرید میگوید: « نشان پیر محقق آن است که کمترین این ده چیز در او باید که باشد تا در پیری درست باشد نخست مراد دیده باشد تا مرید تواند داشت. دوم راه سپرده باشد تا راه تواند نمود. سوم مؤدب و مہذب گشته باشد تا مؤدب بود....» و نیز: « کمترین چیزی که مرید مصدق را بیاید این ده چیز است و این ده در وی موجود باید تا مریدی را بشاید اول زیرک باید که باشد تا اشارت پیر را بداند دوم مطیع تن بود تا فرمانبردار پیر بود سوم تیز گوش باشد تا سخن پیر را دریابد چهارم روشن دل بود تا بزرگی پیر بیند ... » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۶۷-۲۶۸)

۲- در کتاب اسرار التوحید در شرح حال شیخ ابوسعید ابوالخیر از قول شیخ نقل میکنند که فرموده: « ما بوقت طالب علمی بسرخس بودیم روزی بشارستان می درشدیم لقمان سرخسی را دیدیم بر تلی خاکستر نشسته و پاره بر پوستین میدوخت و لقمان از عقلاء مجانین بوده است و در ابتدای حالت مجاهدات بسیار داشته و معاملتی با احتیاط آنکاه ناگاه کشفی ببودش که عقلش بشد چنانکه شیخ ما گفت که در ابتدا لقمان مردی مجتهد و باورع بود بعد از آن جنونی در وی پدید آمد و از آن ترتیب بیفتاد گفتند لقمان آن چه بود و این چیست گفت هر چه بندگی بیش می کردم بیش میبایست بقیه پاورقی در صفحه ۲۴۵

بعقیده بسیاری از بزرگان صوفیه ولایت و مقام قدس متوقف بر ایمان است نه بر عمل باین معنی که بجز کفر هیچ گناهی سبب هلاکت ابدی انسان نیست .
این عقیده برای خامان و مبتدیان صوفیه ممکن است مضرواقع شود یعنی آنها را بارتکاب معاصی سوق دهد و سبب شود که اسیر شهوات پست شوند ولی چیزی که معدل

کرد در ماندم گفتم الهی پادشاهان را چون بنده پیر شود آزادش کنند تو پادشاهی عزیزی در بندگی تو پیر گشتم آزادم کن گفت ندا شنیدم که یا لقمان آزادت کردم و نشان آزادی این بود که عقل از وی باز گرفت » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۱۶)

شیخ عطار همین حکایت بابا لقمان سرخی را در منطق الطیر منظوماً فرموده است:

گفت لقمان سرخی کای اله	پیرم و سرگشته و کم کرده راه
بنده کو پیر شد شادش کنند	پس خطش بدهند و آزادش کنند
من کنون در بندگی ای پادشاه	همچو برفی کرده موی خود سیاه
بنده بس غم کشم شادیم بخش	پیر گشتم خط آزادیم بخش
هاتفی گفت ای حرم را خاص خاص	هر که او از بندگی خواهد خلاص
مجو گردد عقل و تکلیفش بهم	ترك کن این هر دو را در نه قدم
گفت الهی من تو را خواهم مدام	عقل و تکلیفم نباید والسلام
پس ز تکلیف و ز عقل آمد برون	پای کوبان دست میزد در جنون
گفت اکنون من ندانم کیستم	بنده باری نیستم پس چیستم
بندگی شد مجو و آزادی نماند	ذره در دل غم و شادی نماند
بی صفت گشتم نگشتم بی صفت	عارفم اما ندارم معرفت
من ندانم من توام یا تو منی	مجو گشتم در تو و کم شد منی

و نیز در باب دوم از کتاب اسرار التوحید در حکایات کرامات شیخ ابو سعید ابوالخیر نام یکنفر دیگر از عقلاء مجانین یعنی « معشوق طوسی » مذکور است : « و معشوق از عقلاء مجانین بوده است و سخت بزرگوار و صاحب حالتی بکمال و نشست او در شهر طوس بوده است و خاکش آنجا است »
دیگر از عقلاء مجانین شیخ ابوالحسن برنوزی است که شیخ عطار در جلد دوم تذکرة الاولیا در شرح حال شیخ ابوعلی دقاق میگوید : « نقل است که روزی استاد (یعنی شیخ ابوعلی دقاق) نشسته بود و مرقعی نو زیبا در پوشیده و در عهد شیخ ابوالحسن برنوزی یکی بود از عقلاء مجانین از در خانقاه در آمد پوستینی کهنه آلوده پوشیده استاد بطیبت میگفت و در مرقع خویش مینگریست که بوالحسن بچند خریده این پوستین شیخ نعره زد و گفت بوعلی رعنائی مکن که این پوستین بهم دنیا

این عقیده تند واقع شده اهمیتی است که همه بزرگان صوفیه بر عایت آداب و اصول شرع داده و پیروان را وادار بر عایت احکام دین کرده اند حتی در بجا آوردن مستحبات و آداب و ظواهر ممدوح در شرع کمال اهتمام را داشته اند و غالب شیوخ خود اسوه حسنه و مثال تقوی و پاکدامنی و فضیلت بوده . از حکایات ذیل که از بایزید بسطامی نقل شده بر می آید که پیشروان تصوف تا چه اندازه در تربیت مریدان باین نکات متوجه بوده و رفتار خود آنها بچه منوال بوده است شیخ فریدالدین عطار در کتاب تذکره الاولیا در ذکر بایزید بسطامی میگوید :

« نقل است که او را نشان دادند که فلان جای پیر بزرگ است از دور جائی بدیدن او شد چون نزدیک او رسید آن پیر را دید که او آب دهن سوی قبله انداخت در حال شیخ باز گشت گفت اگر او را در طریقت قدری بودی خلاف شریعت برو و نرفتی »
 « نقل است که دوازده سال روزگار شد تا بکعبه رسید که در هر مصلی گاهی سجاده باز میافکند و دور کعت نماز میکرد میرفت و میگفت این دهلیز پادشاه

خریده ام و بهمه بهشت باز نفروشم استاد سر در پیش افکند و زار بگریست و چنین گفتند که دیگر هرگز با هیچ کس طیبت نکرد » .

شبلی عارف مشهور نیز از این طبقه محسوب است که مکرر خود را بآب و آتش افکنده و چندین بار به بیمارستانها برده شده و در سلسله و بند کشیده شده است وقتی او را دیدند « پاره آتش بر کف نهاده میدوید گفتند تا کجا گفت میدوم تا آتش در کعبه زنم تا خلق با خدای کعبه پردازند » وقتی دیگر « چوبی در دست داشت هر دو سر آتش در گرفته گفتند چه خواهی کرد گفت میروم تا بیک سر این دوزخ را بسوزم و بیک سر بهشت را تا خلق را پرواء خدا پدید آید » (رجوع شود به تذکره الاولیا ج ۲ ذکر ابوبکر شبلی) .

هجویری در موضوع جمع و تفرقه و بیان یکی از حالات « جمع » و بر خاستن تکلیف میگوید : « . . . که بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد » (رجوع شود بکشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۳۱) .

و نیز رجوع شود بکتاب « صفوة الصفوة » تألیف ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی چاپ هند ج ۲ صفحه ۲۸۸ در ذکر عقلاء مجانین از قبیل سعدون مجنون و بهلول و ابوعلی معنوه و عده ئی دیگر از مجانین .

دنیا نیست که بیک بار بداینجا برتوان دوید پس بکعبه رفت و آن سال بمدینه نشد گفت ادب نبود او را تبع این زیارت داشتن آنرا جدا گانه احرام کنم باز آمد سال دیگر جدا گانه از سر بادیه احرام گرفت و در راه در شهری شد خلقی عظیم تبع او کشتند چون بیرون شد مردمان از پی او بیامدند شیخ باز نگریست گفت اینها کی اند گفتند ایشان باتوصیحت خواهند داشت گفت بار خدایا من از تو در میخوام که خلق را بخود از خود محجوب مگردان گفتم ایشان را بمن محجوب گردان پس خواست که محبت خود را ز دل ایشان بیرون کند و ز حمت خود از راه ایشان بردارد نماز با مدام بگزارد پس بایشان نگریست گفت **انی انالله لاله الا انا فاعبدونی** گفتند این مرد دیوانه شد او را بگذاشتند و رفتند و شیخ اینجا بزبان خدای سخن میگفت چنانکه بر بالای منبر گویند حکایه عن ربّه. «نقل است که از خانه او تا مسجد چهل گام بود هر گز در راه خیونینداختی حرمت مسجد را»

از این قبیل حکایات در تراجم احوال عرفا فراوان است و نیز در کتب بزرگان صوفیه از قبیل کتاب اللمع و رساله قشیریه و کشف المحجوب و احیاء العلوم و کیمیای سعادت و امثال آن فصل های مطوّلی راجع باصول و فروع دین و آداب شریعت و عبادات موجود است که برای فرار از اطناب از ذکر آنها صرف نظر میشود. باهمه اینها اکثری از پیشروان بزرگ تصوف پیروی از ظواهر شرع و اتباع از احکام را مادامی لازم می‌شمرند که سالک در مراحل تلمذ و ورزش است و همینکه بمقام ولایت رسید دیگر رعایت و عدم رعایت شرع برای او مساوی است و هیچگونه احتیاجی بآن ندارد و بطوریکه قبلاً از مثنوی مولانا رومی استشهاد شد بعقیده بزرگان صوفیه وّلی فوق مردمان معمولی است و هر عملی از او صادر شود ولو صورّه خلاف شرع بنظر برسد نمیتوان بر او خرده گرفت و او را خطا کار شمرد.

البته این حکم کلیت ندارد و بعضی از صوفیان بر عکس معتقد بوده اند که هر گاه وّلی خلاف شرع مرتکب شود منافق و گمراه است اما از این دسته عرفای

فقیه مسلک یا فقه‌های عارف مشرب امثال حجة اسلام محمد غزالی که بتنگی نظر و خشکی و جمودت موصوفند و سرموئی انحراف از صورت و ظاهر را جایز نمی‌شمارند و بسهولت تفسیق و تکفیر میکنند و بواسطه سرگردانی بین ظواهر و الوان و ترجیح رنگی بر رنگ دیگر بسلاح تکفیر متوسل میشوند بگذریم عرفای پخته و بلند همت و عالی مشربی که تصوّف ساخته ذوق و حال آنها است بحدی دائره نظر را وسعت داده اند که بهیچ حدی نمیتوان آن را محدود ساخت .

شیخ فریدالدین عطار در منطق الطیر خطاب بظاهر بینان میگوید :

ای گرفتار تعصب آمده	دائماً در بغض و در حب آمده
گر تو لاف از هوش و از لب میزنی	پس چرا دم از تعصب میزنی
هان مکن حکم و زبان کوتاه کن	بی تعصب باش و عزم راه کن ^۱

پی بردن باصول و مبانی تصوّف و روش آشنائی بمذاق و حال صوفیه مانند مباحث علوم رسمی متداول نیست که با تقسیم آن علم یافن بفصول و ابواب متعدد و پیروی از سبک و روش متداول در بین اهل علم و بکار بردن اصول منطقی صوری بتوان بآن احاطه یافت بلکه باید با کلمات آنها که گاهی سلسله ربط بین مسائل مختلف بحدی پیچیده و درهم است که خواننده مواجه باتناقض های صوری و دچار حیرت و سرگردانی

۱- و نیز شیخ عطار در اسرار نامه میگوید :

الا ای در تعصب جانت رفته	گناه خلق با دیوانت رفته
زنادانی دلی پر زرق و پر مکر	گرفتار علی ماندی و بوبکر
کهی این يك بود نزد تو مقبول	کهی آن يك شده از کار معزول
کراین بهتر و ر آن بهتر ترا چه	که تو چون حلقه بر در ترا چه
همه عمر اندر این محنت نشستی	ندانم تا خدا را کی پرستی
یقین دانم که فردا پیش حلقه	یکی کردند هفتاد و دو فرقه
چگویم جمله ارزشت ار نکویند	چو نیکو بنگری خواهان اویند
خدایا نفس سرکش را زبون کن	فضولی از دماغ ما برون کن
دل ما را بخود مشغول گردان	تعصب جوی را معزول گردان

میشود آشنا شد و با زبان حال و مذاق و منطق مخصوص صوفیه که منطق اهل دل و متمکی با احساسات و وجد و شوق است انس گرفت. شیخ فریدالدین عطار در منطق الطیر میگوید:

عقل مادر زاد کن با دل بدل تا یکی بینی ابد را با ازل
چار چوب طبع بشکن مرد وار در درون غار وحدت کن قرار
مولانا رومی در مقدمه دفتر ششم مثنوی میگوید:

راز جز با رازدان انباز نیست راز اندر گوش منکر راز نیست

این جهان جنک است چون کل بنگری آن یکی ذره همی پرد بچپ
ذره بالا و آن دیگر نگون جنک فعلی هست از جنک نهان
ذره کو محو شد در آفتاب چون ز ذره محو شد نفس و نفس
رفت از وی جنبش و طبع و سکون ما بیحر نور خود راجع شدیم
در فروع راه ای مانده زغول لاف کم زن از اصول بی اصول

عقل سر تیز است لیکن پای سست زانکه دل ویران شده است و دین درست
عقلشان در نقل دنیا پیچ پیچ فکرشان در ترك شهوت هیچ هیچ
صدرشان در وقت دعوی همچو شرق صبرشان در وقت تقوی همچو برق
عالمی اندر هنرها خود نماست همچو عالم بیوفا وقت وفاست

اینک برای اینکه میزانی بدست آید که منظور اصلی و هدف اساسی سالک چیست

و در طی طریق با چه نظری بظواهر شرع مینگرد مختصری از گفته‌های صوفیه در اینجا نقل میشود و نتیجه را باستنباط خواننده وامیگذارد :

شیخ فریدالدین عطار در کتاب منطق الطیر در موقعیکه مرغان (سالکین) ازهدد (مرشد) از چگونگی سیر طریق برای وصول به سیمرغ (حق) میپرسند میگوید :

گفتگو کردند با هدهد بسی	راه دان‌تر چون نبود ازوی کسی
زو بپرسیدند کای استاد کار	چون دهیم آخر درین ره داد کار
زانکه نبود در چنین عالی مقام	از ضعیفان این روش هرگز تمام
هدد رهبر چنین گفت آن زمان	کانکه عاشق شد نیندیشد زجان
چون بترك جان بگوئی عاشقی	خواه زاهد خواه باشی فاسقی
چون دل تو دشمن جان آیدت	جان بر افشان ره بیایان آیدت
بند ره جان است جان ایثار کن	پس بر افکن دیده و دیدار کن
ورتو را گویند کز ایمان بر آی	ور خطاب آید تورا کز جان بر آی
تو هم این را و هم آن را برفشان	ترك ایمان گوی و جان را برفشان
منکری گر گوید این بس منکر است	عشق گو از کفر و ایمان برتر است
عشق را با کفر و با ایمان چه کار	عاشقان را با تن و با جان چه کار
عاشق آتش در همه خرمن زند	اره بر فرقش نهند او تن زند
درد و خون دل بباید عشق را	قصه مشکل بباید عشق را
ساقیا خون جگر در جام کن	گر نداری درد از ما وام کن
عشق را دردی بباید دیده دوز	گاه جان را پرده در گه پرده دوز
ذره عشق از همه آفاق به	ذره درد از همه عشاق به
عشق مغز کاینات آمد مدام	لیک نبود عشق بیدردی مدام
قدسیان را عشق هست و درد نیست	درد را جز آدمی در خورد نیست
هر که را در عشق محکم شد قدم	بر گذشت از کفر و از اسلام هم

عشق سوی فقر در بگشایدت
عشق را با کفری خویشی بود
چون تو را این کفر و این ایمان نماند
بعد از آن مردی شوی این کار را
پای در نه همچو مردان و مترس
چند ترسی دست از طفلی بدار
گر تو را صد عقبه ناگاه اوفتد

مولانا رومی اسلام و مسیحیت و یهود و همه ادیان دیگر را بیک نظر مینگریست و سبب اختلاف بین مذاهب را ظاهر و رنگ دانسته بیرنگی را اصول رنگها میشمرد و میگفت:

هست بیرنگی اصول رنگها
چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد
رنگ را چون از میان برداشتی
صبغة الله است رنگ خمّ هو
طالب است و غالب است آن کردگار
تا نماند غیر او در کارگاه
گر دو چشم حق شناس آمد ترا
گر تو را چشمی است بگشادرنگر
لا اله گفت و الا الله گفت
گر هزارانند يك كس بیش نیست
نیست اندر بحر شرك و پیچ پیچ
اصل بیند دیده چون اکمل بود
این دوئی اوصاف دیده احوّل است
کل شیء ما خلا الله باطل

فقر سوی کفر ره بنمایدت
کفری خود مغز درویشی بود
آن تن و دل گم شد و آن جان نماند
مرد باید این چنین اسرار را
در گذر از کفر و ایمان و مترس
باز شو چون شیر مردان پیش کار
باك نبود چون درین راه اوفتد

صلحها باشد اصول جنگها
موسیئی با موسیئی در جنگ شد
موسی و فرعون دارند آشتی
رنگها یکرنگ گردند اندر او
که ز هستیها بر آرد او دمار
من علیها فان بر این باشد گواه
دوست پر بین عرصه هر دو سرا
بعد لا آخر چه میماند دگر
گشت الا الله وحدت در شگفت
چون خیالات عدد اندیش نیست
ليك با احوّل چگویم هیچ هیچ
دو همی بیند چو مرد احوّل بود
ورنه اوّل آخر آخر اوّل است
ان فضل الله عظیم هائل

هین سخن را نوبت لب خائی است
 قو^۳تم بگسست چون این جا رسید
 این سخن پایان ندارد صبر کن
 و نیز مولانا در مجلد دوم مثنوی در بیان اینکه در هر مذهب و طریقه‌ئی جزئی از حقیقت هست و ممکن نیست طریقه‌ئی یکسره باطل باشد همانطور که هیچ يك از طرق یکسره حق نیست در تحت عنوان «متردد شدن در میان مذاهب مختلفه و بیرون شدن و مخلص یافتن» میگوید:

همچنانکه هر کسی در معرفت
 فلسفی از نوع دیگر کرده شرح
 و آن دگر در هر دو طعنه میزند
 هریکی زاین ره نشانها زان دهند
 این حقیقت دان نه حقند این همه
 زانکه بی حق باطلی ناید پدید
 گر نبودى در جهان نقد روان
 تا نباشد راست کی باشد دروغ
 پس مگو این جمله دینها باطلند
 پس مگو جمله خیال است و ضلال
 حق شب قدر است در شبها نهان
 نی همه شبها بود قدر ای جوان
 انکه گوید جمله حق است احمق است
 اندرین گردون مکرر کن نظر
 يك نظر قانع مشو زاین سقف نور
 و نیز در همین مجلد دوم در بیان اینکه جنگ هفتاد و دو ملت غالباً بر سر ظواهر
 میکنند موصوف غیبی را صفت
 باحشی مر گفت او را کرده شرح
 و آن دگر از زرق جانی میکند
 تا کمان آید که ایشان زان دهند
 نی بکلی گمراهانند این رمه
 قلب را ابله ببوی زر خرید
 قلبها را خرج کردن کی توان
 آن دروغ از راست میگیرد فروغ
 باطلان بر بوی حق دام دلند
 بی حقیقت نیست در عالم خیال
 تا کند جان هر شبی را امتحان
 نی همه شبها بود خالی از آن
 وانکه گوید جمله باطل او شقی است
 زانکه حق فرمود^۳ ارجع بصر
 بارها بنگر بین هل من فطور

وامور عرضی است و اختلاف وجدال بواسطه تعدد و تشبث اصطلاحات است و در عالم معنی و حقیقت همه این اختلافات از میان رفته حقیقت مشترکی پیدا میشود که سبب صلح کل است در طی حکایتی در «بیان منازعت چهار کس جهت انگور باهمدگر بعلت آنکه زبان یکدیگر را نمیدانستند» میفرماید :

صورت ظاهر چه جوئی ای جوان	رو معانی را طلب ای پهلوان
صورت هیأت بود چون قشر و پوست	معنی اندروی چومغزای یار و دوست
در گذر از نام و بنگر در صفات	تا صفات ره نماید سوی ذات
گم شوی در ذات و آسائی ز خود	چشم تو یکرنگ بیند نیک و بد
اختلاف خلق از نام اوفتاد	چون بمعنی رفت آرام اوفتاد
اندرین معنی مثالی خوش شنو	تا نمائی تو اسامی را گرو
چار کس را داد مردی یک درم	هر یکی از شهری افتاده بهم
فارسی و ترك و رومی و عرب	جمله با هم در نزاع و در غضب
فارسی گفته از این چون وارهم	هم بیا کاین را بانگوری دهیم
آن عرب گفتا معاذ الله لا	من عنب خواهم نه انگور ای دغا
آن یکی کز ترك بدگفت ای گزم	من نمیخواهم عنب خواهم اُزم
آنکه رومی بود گفت این قیل را	ترك كن خواهم من استافیل را
در تنازع مشت بر هم میزدند	که ز سر نامها غافل بدند
مشت بر هم میزدند از ابلهی	پر بدند از چهل و از دانش تهی

آنگاه میگوید اگر عزیز صاحب‌دلی که زبانهای گوناگون بداند آنجا بود آن جماعت را باهم صلح میداد یعنی آن درم را از آنها گرفته انگور میخرد و نزد آنها مینهاد و آن جماعت همه مطلوب خود را یافته دست از نزاع برمیداشتند و در ذیل این حکایت اشاره بآیه واقع در سوره ملائکه « انا ارسلناك بالحق بشيراً و نذيراً و ان من امة الا خلافيها نذیر » نموده میگوید :

قول ان من امةٍ را یاد گیر تا به الا و خلافيها نذیر
گفت خود خالی نبوده است امتی از خلیفه حق و صاحب همتی
مولانا رومی در « رساله فیه مافیه » میگوید: « اگر راهها مختلف است اما مقصد
یکی است نمی بینی که راهها بکعبه بسیار است بعضی از دریا و بعضی از خشکی اگر
براهها نظر میکنی اختلافی عظیم پیدا است اما چون بمقصد نظر میکنی همه یگانه اند
همه درونها را بکعبه عشقی و محبتی عظیم است که آنجا خلاف نمیکنند و این تعلق
نه بکفر دارد و نه باسلام چون بمنزل رسیدند مباحثه و اختلاف که در راهها میکردند
و این او را میگفت که این راه نیست و تو بر خلافی و سعی تو باطل است و کفری و آن
دیگر او را همچنین چون بکعبه رسیدند معلوم شد که آن جنگها که در راه بود
مقصودشان یکی بود .

میل خلق جمله عالم تا ابد گر بدانی و رندانی سوی اوست
در آنکه کاسه را کاسه گری باید هیچکس را خلافی نیست آمدیم که اکنون آدمیانرا
اگرچه در اندرون دل از روی باطن محبتی هست و طالب اویند و نیاز بدو دارند و
جز او قادری و متصرفی نمی شناسند و غیر از او را صانع بر اشیاء نمیدانند این چنین
معنی نه کفر است و نه ایمان و آنرا در باطن نامی است اما چون از باطن بناودان
زبان آن معنی روان شود و فسرده گردد و نقش و عبارت گردد اینجا نامش کفر و ایمان
و نیک و بد میشود چنانکه نباتات از زمین میرویند در ابتدا خود صورتی ندارند و چون
روی بدین عالم آورند در آغاز کار لطیف و نازک نمایند و چندانکه در این عالم قدم
بیشتر مینهند غلیظ تر میشوند و رنگ دیگر میگیرند اکنون چون مؤمن و کافر با
هم دیگر می نشینند چون عبارت چیزی نگویند یگانه اند بر اندیشه گرفت نیست در عالم
ارادت است زیرا که اندیشهها لطیفند بر ایشان حکم نتوان کردن نحن نحکم بالظاهر
والله يتولى السرائر » (رساله فیه مافیه » چاپ شیراز صفحه ۹۲-۹۱) .

این عدم تعصب و آزادگی و وسعت مشرب است که مسلک تصوف را مذهب التقاطی

کرده یعنی مسلک و مذهبی که حرف صحیح و پسندیده و حقیقت را در هر کجا بیابد بدون اینکه بخصوصیات گوینده و دین و آئین او ناظر باشد می پذیرد و چنانکه مولانا جلال الدین رومی گفته که « شاخ گل هر جا که میروید گل است » عارف واقعی و صوفی صاحب دل خواستار گل است و چندان کاری بمکان و محل روئیدن آن ندارد .

شیخ عطار در تذکره الاولیا در شرح حال شقیق بلخی نوشته : « نقل است که روزی میرفت بیگانه او را دید گفت ای شقیق شرم نداری که دعوی خاصگی کنی و چنین سخن گوئی این سخن بدان ماند که هر که او را می پرستد و ایمان دارد از بهر روزی دادن او نعمت پرست است شقیق یاران را گفت این سخن بنویسید که او میگوید بیگانه گفت چون تو مردی سخن چون منی نویسد گفت آری ما چون جوهر یا بیم اگر چه در نجاست افتاده باشد بر گیریم و باک نداریم بیگانه گفت اسلام عرضه کن که دین تو تواضع است و حق پذیرفتن گفت آری رسول علیه السلام فرموده است **الحكمة ضالة المؤمن فاطلبها ولو كان عند الكافر** .

و نیز مولانا رومی در دفتر دوم مثنوی در حکایت « مناجات کردن شبان با حق تعالی در عهد موسی » میگوید که چون موسی شبانی را در بیابان شنید که در مقام مناجات بر حسب وهم و گمان خود میگوید که ای خدا :

تو کجائی تا شوم من چا کرت	چارقت دوزم ز من شانه سرت
ور ترا بیمارئی آید به پیش	من ترا غمخوار باشم همچو خویش
گر به بینم خانهات را من دوام	روغن و شیرت بیارم صبح و شام

موسی با و نهیب زده گفت :

گفت موسی های خیره سر شدی	خود مسلمان ناشده کافر شدی
گر نبندی زین سخن مر حلق را	آتشی آید بسوزد خلق را

شبان در جواب موسی :

گفت ای موسی دهانم دوختی	وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدرید و آهی کرد تفت	سرنهاد اندر بیابانی و رفت

آنگاه از طرف خداوند بجهت آن شبان روشن دل پاك طينت عتاب بموسی وحی آمد:

وحی آمد سوی موسی از خدا
 تو برای وصل کردن آمدی
 تا توانی پا منه اندر فراق
 هر کسی را سیرتی بنهاده‌ایم
 در حق او مدح و در حق تو ذم
 ما بری از پاك و ناپاکی همه
 هندیانرا اصطلاح هند مدح
 ما برون را ننگریم و قال را
 ناظر قلبیم اگر خاشع بود
 زانکه دل جوهر بود گفتن عرض
 چند از این الفاظ و اضممار و مجاز
 آتشی از عشق در جان بر فروز
 موسیا آداب دانان دیگراند
 عاشقانرا هر زمان سوزید نیست
 گر خطا گوید و را خاطی مگو
 خون شهیدانرا ز آب اولیتر است
 در درون کعبه رسم قبله نیست
 تو ز سرمستان قلاووزی مجو
 ملت عشق از همه دین ها جداست
 لعل را گر مهر نبود باك نیست
 بعد از آن در سر موسی حق نهفت
 بردل موسی سخن ها ریختند

بنده ما را زما کردی جدا
 نی برای فصل کردن آمدی
 ابغض الاشیاء عندی الطلاق
 هر کسی را اصطلاحی داده‌ایم
 در حق او شهد و در حق تو سم
 از گران جانی و چالاکی همه
 سندیانرا اصطلاح سند مدح
 مادران را بنگریم و حال را
 گرچه گفت و لفظ نا خاضع بود
 پس طفیل آمد عرض جوهر غرض
 سوز خواهم سوز با آن سوز ساز
 سر بسر فکر و عبارت را بسوز
 سوخته جان و روانان دیگراند
 برده ویران خراج و عشر نیست
 گر شود پر خون شهید آن را مشو
 این خطا از صد صواب اولیتر است
 چه غم از غواص را پاچیله نیست
 جامه چاکان را چه فرمائی رفو
 عاشقانرا مذهب و ملت خداست
 عشق در دریای غم غمناك نیست
 رازهایی کان نمی آید بگفت
 دیدن و گفتن بهم آمیختند

چند بیخود گشت و چند آمد بخود
 بعد از آن گر شرح گویم ابلهی است
 گر بگویم عقل ها را بر کند
 و ر بگویم شرح های معتبر
 لاجرم کوتاه کردم من زبان
 چند پرید از ازل سوی ابد
 زانکه شرح این و رای آگهی است
 و ر نویسم بس قلمها بشکند
 تا قیامت باشد آن بس مختصر
 گر تو خواهی از درون خود بخوان

حاصل آنکه بزرگان صوفیه بر آن بوده اند که اعمال و افعال ولی را نباید
 با موازین مرسوم و معمول در بین مردم و مطابق عقائد عامه و عادات و ظواهر سنجید
 پیروان آنها هم بحکم غلوی که طبیعی مقلد است گاهی در مقام پرستش ولی بر آمده
 او را فوق قوانین شرع و بی نیاز از پیروی او امر و نواهی دانسته و معصوم از خطا شمرده اند.
 بزرگان صوفیه که گفته اند اعمال و افعال ولی را نباید با موازین معمولی
 سنجید غالباً عقیده خود را مثل سائر موارد با ادله مأخوذ از قرآن و حدیث ثابت
 کرده اند یکی از آن دلائل قصه مصاحبت موسی با خضر است که بتفصیلی که در سوره
 کهف وارد شده موسی به یوشع فرمود که تا به خضر نرسم دست از طلب برندارم
 تا آنکه در ملتقای دودریا که میعاد گاه خضر بود باو رسید و از او طلبید که همراه او

۱- مولانا رومی در مثنوی در دفتر سوم در تحت عنوان «سر» طلب کردن موسی خضر را
 با کمال نبوت میگوید :

از کلیم حق بیاموز ای کریم
 با چنین جاه و چنین پیغمبری
 موسی تو قوم خود را هشته
 کیقبادی رسته از خوف ورجا
 آن تو با تست و تو واقف بر این
 گفت موسی این ملامت کم کنید
 میروم تا مجمع البحرین من
 اجعل الخضر لامری سبباً
 سالها برآم و بالها
 بین چه میگوید ز مشتاقی کلیم
 طالب خضرم ز خود بینی بری
 در پی نیکویشی سرگشته
 چند گردی چند جوئی تا کجا
 آسمانا چند پیمائی زمین
 آفتاب و ماه را ره کم زنید
 تا شوم مصحوب سلطان ز من
 ذاك او امضى و اسرى حقباً
 سالها چبود هزاران سالها

باشد و ببرکت هم صحبتی او بر شد و صواب برسد خضر بموسی گفت تو با من
 طاقت هم صحبتی نیاوری و مقصود او این بود که تو پیغمبر ظاهری ممکن است از من
 کارهائی سر بزندی که بحسب احکام ظاهری در نظر تو غلط جلوه کند زیرا تو بر حکمت
 و سر آنها واقف نیستی موسی متعهد شد که بدون چون و چرا پیرو او شود و چیزی
 از او نپرسد مگر آنکه خود خضر حکمت آن را بیان کند با این شرط خضر و موسی
 سوار کشتی شدند خضر بنای سوراخ کردن کشتی را گذاشت موسی با تعجب گفت آیا
 میخواهی این کشتی را غرق کنی خضر گفت نگفتمت که تو طاقت هم صحبتی مرا
 نداری موسی بعهد خود متذکر شده خاموش شد اندکی بعد خضر پسری را کشت موسی
 بر آشفته گفت ای خضر چگونه کسی را که بیگناه است و مستحق قصاصی نیست کشتی
 و خلاف شریعت مرتکب شدی خضر باز در جواب او گفت ای موسی نگفتمت که تو
 طاقت هم صحبتی مرا نداری موسی معذرت خواسته گفت اگر بار دیگر بتو ایراد کنم
 مرا واگذار بالاخره در ساحلی پیاده شده از اهل ده طعام خواستند ولی کسی طعامی
 بآنها نداد و آنها رو براه نهادند در نواحی ده خضر بدیواری برخورد که مایل بیک
 طرف شده و در شرف انهدام بود خضر بمرمت و اصلاح دیوار پرداخته آنرا محکم
 ساخت موسی بخضر گفت چه خوب بود برای مرمت این دیوار مزدی میطلبیدی خضر
 گفت همراهی تو با من مشکل است بهتر آن است که از تو جدا شوم اینک قبل از
 جدائی حکمت کارهائی را که از من سرزد و تو نتوانستی آنها را تحمل کنی برایت
 میگویم که سوراخ کردن و معیوب ساختن کشتی برای این بود که کشتی مال مردم
 فقیری بود که در دریا کار میکردند کشتی را معیوب ساختم تا از خطر تملک بدست
 پادشاه جباری که پشت سر آن کشتی روان بود و هر کشتی بی عیب و نقصی را بزور
 تصاحب میکرد نجات بیابد^۱ اما پسری را که کشتم باین جهت بود که این پسر غیر

۱- و نیز مولانا رومی در دفتر چهارم مثنوی با اشاره باین قسمت میگوید :

خضر کشتی را برای آن شکست	تا تواند کشتی از فجار رست
چون شکسته میرهدا شکسته شو	امن در فقر است اندر فقر و

صالحی است که از خدا برگشته و بر آن بود که پدر و مادر مؤمن خود را بمعصیت و کفر وا دارد او را بالهام الهی کشتم تا پدر و مادر از خطر کفر رهائی یابند و در عوض خداوند پسر پاک طینتی بآنها عطا کند و اما آن دیوار متعلق بود به دو طفل یتیم از مردم ده که در زیر آن گنجی پنهان است اگر دیوار خراب میشد آن دو طفل یتیم که فرزندان مرد نیکو کار و صالحی هستند از آن گنج محروم میماندند دیوار را محکم ساختم که فعلاً گنج پنهان بماند تا آن دو طفل برشد برسند.

خلاصه این آیات را صوفیه دلیل واضح و روشنی میدانند بر اینکه ولی فوق نقادی و قضاوت مردم است و عموماً بر این عقیده‌اند که اعمال اولیا را با موازین معمولی نباید سنجید.

اینك كه عقیده صوفیه نسبت بولی روشن شد و از طرف دیگر گفتیم كه بعقیده عارف منطق عالم کشف باعالم ظاهر فرق دارد و يك امر در عالم حقیقت طوری است و در عالم مجاز طور دیگر موضوع خوارق عادتی كه باولیا نسبت داده شده روشن میشود. بطوریکه اشاره شد امر خارق عادتی كه بدست ولی انجام می‌یابد «کرامت» نامیده میشود در حالیکه خارق عادتی كه از نبی صادر میشود «معجزه» نامیده میشود.^۱

۱- معجزه صادر از پیغمبر است ولی از اولیا و بزرگانی كه داعیه نبوت هم نداشته‌اند امور خارق العاده صادر میشود چون جمیع فرق اسلامی برای اثبات عقائد خود بقرآن متوسل شده‌اند در موضوع امکان صدور امور خارق العاده از غیر نبی نیز از قرآن استمداد جسته‌اند مثلاً گفته‌اند كه وقتی مریم در محراب معتكف بود خوراك او بطور معجزه آسائی هر روز باو میرسید و بطوریکه در سوره آل عمران وارد شده: «كلما دخل علیها زكریا المحراب وجد عندها رزقاً قال یا مریم انی لك هذا قالت هو من عند الله ان الله یرزق من یشاء بغیر حساب» و همچنین در سوره نمل در قرآن وارد شده كه چون حضرت سلیمان نبی خواست كه تخت بلقیس ملكه سبا نزد او حاضر شود یکی از اصحاب سلیمان كه نام او در قرآن تصریح نشده قبول خدمت کرده در يك لحظه تخت بلقیس را حاضر كرد چنانكه فرموده: «قال الذی عنده علم من الكتاب انا اتيك به قبل ان یرتد الیک طرفك» از آنجا كه مریم و مصاحب سلیمان هیچيك نبی نبوده‌اند برای اینکه فرقی بین خارق

اصولاً فرقی بین معجزه و کرامت نیست زیرا هر دو از امور خارق العاده است ولی برای فرار از اعتراض اهل ظاهر که معتقداند که معجزه مقرون بتحدی است وبعد از پیغمبر احدی قادر باینان معجزه نیست صوفیه خوارق عادات صادر از اولیا را «کرامت» نام نهاده اند.

صوفیان قرنهای اول اهمیت بسیاری بمعجزات و کرامات نمیداده اند^۱ ولی بعدها که پرستش اولیا در بین اهل سلوک شایع شد موضوع کرامات اهمیت یافت و برای

عادت صادر از آنها و خوارق عادات صادر از انبیا داده شود خوارق عادات صادر از اولیا «کرامات» و خوارق عادات صادر از انبیا «معجزات» نامیده میشود.

معجزه برای اثبات نبوت نبی است و مقرون به «تحدی» است یعنی منضم بدعوی نبوت است در حالیکه کرامت چنین نیست پیغمبر معجزه خود را باید اظهار کند در حالیکه ولی غالباً کرامات خود را مخفی میسازد پیغمبر خود واقف و عالم بمعجزاتی است که از او صادر میشود در حالیکه ولی ممکن است بکلی از صدور کرامات خویش بی خبر باشد (برای تفصیل رجوع شود به جزء هشتم کتاب «مواقف» قاضی عضد ایجی (چاپ مصر صفحه ۲۲۲) «المقصد الثانی فی حقیقة المعجزه» و شروح سید شریف جرجانی بر آن کتاب و نیز رجوع شود بر رسالة قشیری (صفحه ۱۵۸ چاپ مصر «باب کرامات الاولیا»).

۱- محمد بن منور بن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید بن الخیر که نسبش بسه واسطه بشیخ ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰) میرسد در کتاب اسرار التوحید که در نیمه دوم قرن ششم تألیف شده میگوید: «حکایت: خواجه عبدالکریم خادم خاص شیخ ما ابوسعید بود گفت روزی درویشی مرا بنشانده بود تا از حکایت های شیخ ما او را چیزی مینوشتم کسی بیامد که ترا شیخ میخواند بر فتم چون پیش شیخ رسیدم شیخ پرسید که چه کار میکردی گفتم درویشی حکایتی چند از آن شیخ خواست آنرا مینوشتم شیخ گفت ای عبدالکریم حکایت نویس مباش چنان باش که از توحکایت کنند و درین سخن چند فائده است یکی آنکه شیخ بفرست بدانست که خواجه عبدالکریم چه کار میکند دوم تأدیب او که چگونه باش سیوم آنکه نخواست که حکایت کرامت او نویسد تا باطراف برند و مشهور شود چنانکه دعاگوی در اول کتاب آورده است که مشایخ کتمان حالات خویش کرده اند» شیخ فریدالدین عطار در شرح حال سهل بن عبدالله التستری نوشته «نقل است که بر آب برفتی

آشنا شدن باین موضوع باید بکتاب صوفیه و تراجم احوال عرفا مراجعه کرد و با کمال تعجب دید که این جماعت با چه سهولتی هر امر غریب و عجیبی را پذیرفته و با چه آسانی پشت پا بهر منطق و استدلال و عقل و حسی زده‌اند هر چه از دوره های اول تصوف دورتر می‌شویم موضوع شیوع کرامات را بیشتر می‌بینیم در حالیکه چنانکه گفته شد صوفیان قدیم توجه بسیاری بآن نداشته‌اند.

قشیری میگوید که هر گاه هیچ کرامتی از ولی صادر نشود خللی بولایت او نمی‌رساند در حالیکه صدور معجزه از نبی واجب است^۱ سهل بن عبدالله تستری گفته که: «بزرگترین مقامات آن است که خوی بد خویش بخوی نیک بدل کند»^۲ ابونصر سراج در کتاب اللمع بعد از اثبات آیات و کرامات و معجزات و فرق بین آنها و اقامه ادله بر ظهور کرامات از اولیا و جواب آنهاییکه منکر کرامات اولیا شده‌اند و ذکر کرامات بسیاری از اولیا باب مخصوصی در مقامات بعضی از خواص اولیا نوشته که از کرامات روگردان بوده‌اند که برای مثال بعضی از آنها در این جا ترجمه میشود^۳: «از بایزید بسطامی روایت شده که گفته است در بدایت احوال خداوند آیات و کراماتی بمن نشان میداد ولی من بآیات و کرامات توجهی نداشتم چون خداوند مرا چنین یافت راه معرفت خود را بمن نمود»

که قدمش تر نشدی یکی گفت قومی گویند تو بر سر آب میروی گفت موذن این مسجد را پیرس که او مردی راست گوی است گفت پرسیدم موذن گفت من آن ندیدم لکن در این روزها در حوضی درآمد تا غسل سازد در حوض افتاد که اگر من نبودم در آنجا بمردی شیخ بوعلی دقاق چون این بشنید گفت او را کرامات بسیار است لیکن خواست تا کرامات خود را بیوشاند.

ابوجعفر محمد بن علی نسوی معروف به محمد علیان از اصحاب و معاصرین ابوعثمان حیری نیشابوری گفته «هر که باختیار و خواست خود اظهار کرامت میکند وی مدعی است و هر که بی‌خواست وی بروی کرامتی ظاهر میشود وی ولی است» (نفحات الانس صفحه ۲۱۰ چاپ هندوستان)

۱- رساله قشیریه صفحه ۱۵۹ چاپ مصر . ۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۲۶۱ .

۳- کتاب اللمع صفحه ۳۲۴ چاپ نیکلسن .

وقتی ببایزید گفتند که فلان شخص در يك شب بمکه میرود گفت شیطان هم در يك لحظه از مشرق بمغرب میرود .

« و نیز باو گفتند که فلان بر آب میرود گفت ماهی در آب و مرغ در هوا عجب تر از آن بجا میآورد .

و نیز بایزید گفته : « که اگر به بینید مردی سجاده بر آب گسترده و در هوا مربع نشسته تا اعمال او را در او امر و نواهی نه بینید فریب نخورید » .

جنید بغدادی گفته : « حجاب سه است نفس و خلق و دنیا و این سه حجاب عام است حجاب خاص سه است دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت » و نیز او گفته : « زلت عارف میل است از کریم بکرامت^۱ » .

شیخ ابوالحسن خرقانی گفته : « هزار منزل است بنده را بخدا اولین منزلش کرامات است اگر بنده مختصر همت بود بهیچ مقامات دیگر نرسد^۲ » .

ابوعلی جوزجانی گفته : « صاحب استقامت باش نه صاحب کرامت که نفس تو کرامت خواهد و خدای استقامت^۳ » .

حاصل آنکه بزرگان صوفیه دارای این قبیل نظرها بوده اند^۴ ولی پیروان مخصوصاً در زمانهای بعد راه افراط و مبالغه پیموده و هزاران کرامات و خوارق عادات باولیا نسبت داده اند و این قسم غلو^۵ و افراط منحصر بمتصوفه نیست بلکه عامه در مواردی که با عقائد و امور احساساتی سرو کار پیدا کرده اند همیشه بر راه مبالغه و افراط رفته اند و بهر اندازه که از عهد و ملی و مرشد دورتر شده اند بر ساز و برگ آن افزوده اند زیرا قوه تخیل عامه در این زمینه قوی است و از اولیا چنانکه بعقیده عامیانه باید باشند

۱- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۳۴-۳۵ . ۲- تذکرة الاولیا در ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی .

۳- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۱۹ . ۴- حتی عرفای بزرگ برای مشایخ عصمت قائل

نبوده اند قشیری میگوید : « و لاینبغی للمریدان یعتقد فی المشایخ العصمة » (رساله قشیریہ صفحه

۱۸۴ چاپ مصر)

سخن رانده اند نه چنانکه بوده اند خلاصه در هر قرنی قصص کرامات منسوب باولیا بیشتر شده و بجائی رسیده که مجلدات بسیاری در این زمینه بوجود آمده است.

بعقیده بعضی وّلی ممکن است از صدور کرامت از خود کاملاً واقف و باخبر باشد اما هیچوقت نمیگوید که فلان کرامت را ابراز داشته‌ام بلکه میگوید فلان کرامت بمن داده شد یا بمن ظاهر شد در هر حال از صدور کرامت با خبر است و بآن استشعار دارد اکثر صوفیه معتقد اند که کرامت فقط در حال خلسه و بیخودی وّلی صادر میشود باین معنی که وّلی بصدور کرامت مستشعر نیست بلکه در آن حال کاملاً تحت اراده الهی و بکلی از خود بیخبر است و هیچگونه تعینی و شخصیتی ندارد خلاصه در موقع صدور کرامت شخص وّلی از میان برخاسته و در خدا محو شده است و هر که در آن حال با او مخالفت کند با خدا مخالفت کرده زیرا در آن حال خدا از زبان او حرف میزند و با دست او کار میکند.

مولانا رومی در دفتر چهارم مثنوی در « قصه سبحانی ما اعظم شأنی گفتن با یزید بسطامی و اعتراض مریدان » میگوید :

با مریدان آن فقیر محترم	بایزید آمد که یزدان نک منم
گفت مستانه عیان آن ذوفنون	لا اله الا انا ها فاعبدون
چون گذشت آن حال و گفتندش صباح	تو چنین گفتی و این نبود صلاح
گفت این بار ار کنم این مشغله	کاردها در من زنید آندم هله
حق منزّه از تن و من باتنم	چون چنین گویم بیاید کشتنم

مریدان بدستور بایزید هر يك کاردی حاضر کردند که اگر دوباره چنین کلامی بزبان او جاری شود او را بکشند طولی نکشید که دو باره بایزید بحال مستی و بیخودی مجذوبان حق افتاده و همان کلمات برزبان او جاری شد :

چون همای بیخودی پرواز کرد آن سخن را بایزید آغاز کرد

عقل را سیل تحیر در ربود
 نیست اندر جبهام الا^۳ خدا
 آن مریدان جمله دیوانه شدند
 هر که اندر شیخ تیغی میخلید
 يك اثر نی بر تن آن ذوفنون
 ای زده بر بیخودان تو ذوالفقار
 ز آنکه بیخود فانی است و ایمن است
 نقش او فانی و او شد آینه
 گر کنی تفسوی روی خود کنی
 ور ببینی روی زشت آن هم توئی
 اونه این است و نه آن اوساده است
 چون رسید اینجا سخن لب در بستم
 لب به بندهار چه فصاحت دست داد

زان قوی تر گفت کاول گفته بود
 چند جوئی در زمین و در سما
 کاردها در جسم پاکش میزدند
 باژگونه او تن خود میدرید
 وان مریدان خسته در غرقاب خون
 بر تن خود میزنی آن هوش دار
 تا ابد در ایمنی او ساکن است
 غیر نقش روی غیر آنجای نه
 ورزنی بر آینه بر خود زنی
 ور ببینی عیسی مریم توئی
 نقش تو در پیش تو بنهاده است
 چون رسید اینجا قلم درهم شکست
 دم مزن والله اعلم بالرشاد

در جمیع کتب معتبر صوفیه فصول مطولی راجع بکرامات و خوارق عادات
 صادره از اولیا هست و نیز در تراجم احوال عرفا کرامات بسیاری بهر يك از آنها نسبت
 داده شده است که هر کس بخواهد بتفصیل واقف شود باید بآن مأخذ مراجعه کند
 مثلاً در کتاب اسرار التوحید که در مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته شده متجاوز
 از يك ثلث آن کتاب عبارت است از حکایاتی که از کرامات شیخ مشهور بوده است و اگر
 بخواهیم در این کتاب انواع کرامات منسوبه باولیا را ذکر کنیم سخن بطول خواهد
 انجامید زیرا در هر یکی از انواع کرامات و خوارق عادات هزاران قصه هست .

۱- رجوع شود به اسرار التوحید چاپ طهران که باهتمام فاضل محترم آقای احمد بهمنیار
 با مقدمه و حواشی در ۳۲۰ صفحه بچاپ رسیده و ۱۱۲ صفحه آن (صفحه ۴۴-۱۵۶) حکایات
 کرامات شیخ ابوسعید است .

جامی در نفحات الانس در بیان انواع کرامات و خوارق عادات میگوید: «انواع خوارق عادات بسیار است چو ایجاد معدوم و اعدام موجود و اظهار امری مستور و ستر امری ظاهر و استجاب دعا و قطع مسافت بعیده در مدت اندک و اطلاع بر امور غایبه از حس و اخبار از آن و حاضر شدن در زمان واحد در امکنه مختلفه و احیاء موتی و امانه احیاء و سماع کلام حیوانات و نباتات و جمادات از تسبیح و غیر آن و احضار طعام و شراب در وقت حاجت بی سبب ظاهر و غیر ذلك من فنون الاعمال الناقضة للعاده کالمشی علی الماء و السیاحه فی الهوآء و کالاکل من الکلون و کتسخیر الحیوانات الوحشیه و کالقوة الظاهره علی ابدانهم کالذی اقتلع شجرة برجله من اصلها و هوید و رفی السماء و ضرب الید علی الحایط فینشق و بعضهم یشیر باصبعه الی شخص لیقع فیقع او یضرب عنق احد بالاشارة فیطیر رأس المشار الیه و بالجمله چون حضرت حق سبحانه و تعالی یکی از دوستان خود را مظهر قدرت کامله خود گرداند در هیولای عالم هر نوع تصرفی که خواهد تواند کرد بالحقیقت آن تأثیر و تصرف حق سبحانه و تعالی است که در وی ظاهر میشود و وی در میان نی قال بعض کبراء العارفين و الاصل الذی یجمع لك هذا کله انه من خرق عادة فی نفسه مما استمرت علیها نفوس الخلق او نفسه فان الله یخرق له عادةً مثلها فی مقابلتها یسمى کرامة عند العامة و اما الخاصة فالکرامة عندهم العنايه الالهیه التي وهبتهم التوفیق والقوة حتی خرقوا عوائد انفسهم فتلك الکرامة عندنا^۱».

اگر بخواهیم انواع و اقسام کرامات و خوارق عادات منسوب باولیا را در این جا ذکر کنیم شاید چند مجلد هم کفایت نکند زیرا در هر نوعی از انواع کرامات هزاران قصه هست از قبیل راه رفتن بر روی دریا و طیران در آسمان و باراندن باران و حضور در جاهای مختلف در یک آن و معالجه بیماران بانگاہ یا بانفس و زنده کردن اموات و دست آموز کردن و مطیع ساختن حیوانات درنده از قبیل شیر و پلنگ و علم بحوادث آینده و اخبار

بآن و ناتوان ساختن یا کشتن اشخاص با يك كلمه و يا يك حرکت و مکالمه با حیوانات یا نباتات و خاک را بطلا یا احجار کریمه مبدل ساختن و خوراك و آب حاضر ساختن بدون اسباب ظاهری و اطلاع و اشراف بر خواطر و نیات اشخاص و تصرف در فکر و اراده دیگران و غیره که برای صوفی که قائل بقوانین طبیعی نیست تمام این خوارق عادات و برهم زدن نوامیس طبیعی شدنی و قابل قبول است.

البته از نظر تحلیل علمی بایستی بین چیزهای غیر ممکن^۱ که بحکم عقل و علم و منطق و قوانین عالم شهود بصراحت ممتنع است و چیزهای ممکن که يك قسم توضیح و توجیه علمی و طبیعی دارد باید فرق گذاشت مثلاً قسمتی از کرامات منسوب باولیا مطابق با اصول و قواعدی است که در معرفه النفس و فن تحلیل و تجزیه قوای روحی محرز و مقرر است از قبیل معالجه از راه عقیده و ایمان و توجه و تلقین فکر و تصرف در اراده و اشراف بر خواطر و نیز القاء و تلقین تحت تأثیر خواب مغناطیسی و امثال آن که هر کس بدقت در کتب عرفا و دستوره‌های آنها بمبتدیان اهل سلوک بنگرد بر می‌خورد که چگونه مطابق اصول و موازین علم النفس مرید را مستعد اخذ تلقین می‌سازند مثلاً غالباً دستور این است که مرید باید با مراقبت تام و توجه کامل حواس بيك مرکز بکوشد که ذکری را که از طرف مرشد باو داده شده یا شخص مرشد را کاملاً در ذهن خود حاضر داشته باشد بطوریکه همه قوای فکری او در آن ذکریا در شخص مرشد جمع شود باین معنی که جز او نبیند و احساس نکند تا بجائی برسد که مرشد مثل ملك حافظ همیشه با او باشد و در هر حال و در همه جا از او منفک نباشد بالاخره این توجه شدید باندازه‌ئی دوام بیابد که مرید مرشد را در همه خلق و در همه اشیاء حاضر

۱- مثلاً از قبیل حکایت ذیل که شیخ عطار در جلد اول تذکرة الاولیا (صفحه ۱۵۳) چاپ

لیدن) در ذکر بایزید بسطامی میگوید: «نقل است که روزی یکی در آمد و از حیا مسئله‌ئی پرسید شیخ جواب داد آنکس آب شد مردی در آمد آبی زرد دید ایستاده گفت یا شیخ این چیست گفت یکی از در در آمد و سئوالی از حیا کرد و من جواب دادم طاقت نداشت چنین آب شد از شرم».

و ناظر ببینند تا بمقام « فنای در مرشد » برسد و چون این تمرین حاصل شد و روح مرید بمرشد اتصال یافت همین تمرین را با مراقبت تام و تحت راهنمایی و ارشاد مرشد نسبت به قطب یعنی پیشوائی که مرشد دستگیر از مشایخ طریقه او است بجا بیاورد تا بمقام « فنای در قطب » برسد بعد بهمین طریق مقام « فنای در پیغمبر » برای او حاصل شود و بالاخره بمقام « فناء فی الله » برسد و بطوری خود را در خدا مستغرق سازد که خود از میان برخیزد و در همه اشیاء جز خدا چیزی نبیند و بتحقیق بداند که با غیرت و حدانیت وجود اغیار محال باشد و هر غیری که در تو هم آید خیال بود چنانکه محقق گفته است :

هر دیده که بر فطرت اول باشد یا آنکه بنور حق مکحل باشد

بیرون ز تو هر چه بیند اندر عالم نقش دوم دیده احوال باشد^۱

برای نمونه چند فقره خوارق عادات و کرامات و امور غریبه‌ئی که بمشایخ بزرگ نسبت داده شده از بعضی کتب تراجم احوال عرفا التقاط نموده و در اینجا ثبت میکنیم :

« حکایت استاد عبدالرحمن گفت که مقری شیخ مابود که يك روز شیخ مادر نشابور مجلس میگفت علوئی بود در مجلس شیخ مگر بدل آن علوی بگذشت که نسب ماداریم و دولت و عزت شیخ دارد شیخ در حال روی بآن علوی کرد و گفت یاسید بهتر از این باید و بهتر از این باید آنگاه روی بجمع کرد و گفت میدانید که این سید چه میگوید، میگوید که نسب ما داریم و دولت و عزت آنجاست بدانکه محمد رسول الله علیه افضل الصلوة والتحیة آنچه یافت از نسبت یافت نه از نسب که بوجهل و بولهب هم از آن نسب بودند شما بنسب از آن مهتر قناعت کرده‌اید و ما همگی خویش در نسبت بدان مهتر پیرداخته‌ایم و هنوز قناعت نمیکنیم لاجرم از آن دولت و عزت که آن مهتر داشت ما را نصیب کرد و بنمود که راه بحضرت ما به نسبت است نه بنسب^۲ » .

۱- رساله الوجود میرسید شریف جرجانی چاپ حضرت آقای حاج سید نصرالله تقوی

۲- فصل اول از باب دوم اسرار التوحید چاپ طهران

«حکایت بخط امام احمد مالکان دیدم که نوشته بود که زنی را در مجلس شیخ درمیهنه حالتی پدید آمد خویشتن را از بام بینداخت شیخ اشارت کرد در هوا معلق بماند باز دست فرو کردند و او را بر بام کشیدند بنگریستند دامن او در میخی ضعیف آویخته بود»^۱

«حکایت آورده اند که استاد امام ابوالقاسم قشیری يك شب با خود اندیشه کرد و گفت فردا بمجلس شیخ بوسعید شوم و از او بپرسم که شریعت چیست و طریقت چیست تاچه گوید دیگر روز بمجلس شیخ آمد و بنشست شیخ درسخن آمد پیش از آنکه استاد امام سؤال کند شیخ گفت ای کسی که میخواهی که از شریعت و طریقت بپرسی بدانکه ما جمله علوم شریعت و طریقت را بیک بیت آورده ایم و آن این است :

از دوست پیام آمد کآراسته کن کار اینک شریعت
مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار اینک طریقت^۲ .

«نقل است که مالک دینار وقتی در سایه درختی خفته بود ماری آمده بود و يك شاخ نر گس در دهان گرفته و او را باد میکرد»

«نقل است که مالک را با دهرئی منظره افتاد کار برایشان دراز شد هر يك میگفتند من بر حقم اتفاق کردند که دست مالک و دست دهری هر دو بر هم بندند و بر آتش نهند هر کدام که بسوزد او بر باطل بود و در آتش آوردند دست هیچ کدام نسوخت و آتش بگریخت گفتند هر دو بر حق اند مالک دلتنگی بخانه باز آمد و روی بر زمین نهاد و مناجات کرد که هفتاد سال قدم در ایمان نهاده ام تا باد دهرئی برابر گردم آوازی شنود که تو ندانستی که دست تو دست دهری را حمایت کرد دست او تنها در آتش نهادندی تا بدیدی»

وقتی رابعه عدویه بعزم حج در بادیه میرفت در میان بادیه خر بمرد مردمان گفتند این بار تو ما برداریم گفت شما بروید که من بر تو گل شمانیا مده ام مردمان برفتند رابعه تنها بماند سر بر کرد گفت الهی پادشاهان چنین کنند با عورتی غریب عاجز مرا

بخانه خود خواندی پس در میان راه خر مرا مرگ دادی و مرا به بیابان تنها بگذاشتی هنوز این مناجات تمام نکرده بود که خر بجنبید و بر خاست رابعه بار بروی نهاد و بر رفت.
«نقل است که وقتی دیگر رابعه بمکه میرفت در میان راه کعبه را دید که با استقبال او آمد رابعه گفت مرا رب البیت می باید بیت چکنم».

«ذوالنون مصری مریدی را بایزید فرستاد گفت برو و بگو که ای بایزید همه شب میخسبی در بادیه و براحت مشغول میباشی و قافله در گذشت مرید بیامد و آن سخن بگفت شیخ جواب داد که ذوالنون را بگوی که مرد تمام آن باشد که همه شب خفته باشد چون بامداد برخیزد پیش از نزول قافله بمنزل فرود آمده بود چون این سخن بذوالنون باز گفتند بگریست و گفت مبارکش باد احوال ما بدین درجه نرسیده است»

«نقل است که بایزید در راه اشتری داشت زاد و راحله خود بر آنجا نهاده بود کسی گفت بیچاره آن اشترک که بار بسیار است برو و این ظلمی تمام است بایزید چون این سخن بکرات از او بشنود گفت ای جوانمرد بردارنده بار اشترک نیست فرو نگریست تا بار بر پشت اشتر هست بار بیک بدست از پشت اشتر برتردید و او را از گرانی هیچ خبر نبود گفت سبحان الله چه عجب کاری است بایزید گفت اگر حقیقت حال خود از شما پنهان دارم زبان ملامت دراز کنید و اگر مکشوف گردانم حوصله شما طاقت ندارد با شما چه باید کرد. ۱»

«نقل است که شیران و سباع بسیار بنزدیک او [سهل] آمدندی و مرایشان را غذا دادی و مراعات کردی و امروز در تستر خانه سهل را بیت السباع گویند». سهل بن عبد الله تستری «گفت مردی از ابدال بر من رسید و با او صحبت کردم و از من مسایل میپرسید از حقیقت و من جواب میگفتم تا وقتی که نماز بامداد بگزاردی و بزیر آب فروشدی و بزیر آب نشستی تا وقت زوال چون اخی ابراهیم بانك نماز کردی او از زیر آب

بیرون آمدی يك سرموی بروی تر نشده بودی و نماز پیشین گزاردی پس بزیر آب در شدی و از آن آب جز بوقت نماز بیرون نیامدی مدتی با من بود هم بدین صفت که البته هیچ نخورد و با هیچ کس نشست تا وقتی که برفت^۱ .

روزی از فتح موصلی از صدق پرسیدند « دست در کوره آهنگری کرد پاره آهن تافته بیرون آورد و بردست نهاد و گفت صدق این است^۲ » .

« نقل است که میان سلیمان دارانی و احمد حواری عهد بود که بهیچ چیز ویرا مخالفت نکنند روزی سخن میگفت ویرا گفت تنور تافته اند چه فرمائی ابو سلیمان جواب نداد سه بار بگفت بوسلیمان گفت برو در آنجا بنشین چون بر این حال ساعتی بر آمد یادش گفت احمد را طلب کنید طلب کردند نیافتند گفت که در تنور بنگرید که بامن عهد دارد که بهیچ چیز مرا مخالفت نکنند چون بنگرستند در تنور بود موئی بروی نسوخته بود^۳ » .

« نقل است از ابراهیم ادهم^۴ » که روزی بر لب دجله نشسته بود و خرقة ژنده خود پاره میدوخت سوزنش در دریا افتاد کسی از او پرسید که ملکی چنان از دست بدادی چه یافتی اشارت کرد بدریا که سوزنم باز دهید هزار ماهی از دریا بر آمد که هر يك سوزنی زرین بدهان گرفته ابراهیم گفت سوزن خویش خواهم ماهیکی ضعیف بر آمد سوزن او بدهان گرفته گفت کمترین چیزی که یافتم بماندن ملك بلخ این است دیگر هارا توندانی^۵ . »

و ر ع

در صفحات گذشته از « توبه » که اولین مقامات سالک است بتفصیل صحبت شد و گفتیم که چون سالک موفق بتوبه و باز گشت از معاصی شد باید دست ارادت به پیرو

۱ و ۲ و ۳ و ۴ - رجوع شود به تذکرة الاولیا در شرح حال هریکی از عرفای مذکور .

۵ - مولانا رومی در مجلد دوم مشنوی همین حکایت را بنظم آورده است .

مرشدی بدهد که در منازل سیر وسلوک اورا راهبری کند اینک بنحو اجمال از سائر مقامات طریقت صحبت میکنیم^۱.

توبه با کیفیتی که ذکر شد مقتضی مقام ورع است که مقام دوم اصحاب طریقت است. بشر حافی گفته: «ورع آن بود که از شبهات پاک بیرون آئی و محاسبه نفس در هر طرفه العیننی پیش گیری^۲»

ماحصل آنچه در موضوع ورع گفته اند این است که شریعت حلال و حرام را روشن ساخته ولی در میان حلال و حرام شبهت های گوناگون که گاهی بسیار مشکل و پوشیده است پیش می آید که هر که گرد آنها گردد بیم آن است که در حرام بیفتد صاحب کتاب اللمع میگوید اهل ورع بر سه طبقه اند:

۱- بطوریکه گفته شد نظر باینکه کتاب لمع یکی از قدیمترین آثار است که از صوفیه برای ما باقی مانده ما طبقه بندی ابو نصر سراج را در این کتاب انتخاب کردیم ولی باید دانست که نویسندگان صوفی هر يك از نظر مخصوصی با کمابیش تغییر مقامات طریقت را تقسیم نموده اند مثلاً غزالی در احیاء العلوم و کیمیای سعادت و قشیری در رساله قشیری و سهروردی در عوارف المعارف هر يك بنحوی مقامات و احوال سالکین را تقسیم کرده اند.

شیخ فریدالدین عطار در کتاب منطق الطیر در مقاله سی و هشتم میگوید که مرغی از هدهد که مرشد و راهبر سایر مرغان بود پرسید که چگونه راه چیست و طول آن چند فرسنگ و مشکلات طریقت بچه قرار است هدهد در جواب گفت:

گفت ما را هفت وادی در ره است	چون گذشتی هفت وادی در گه است
باز ناید در جهان زین راه کس	نیست از فرسنگ آن آگاه کس
چون نیامد باز کس زین راه دور	چون دهند آگهی ای نا صبور
چون بشد آنجایکه کم سربس	کی خبر بازت دهند ای بی خبر
هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی کنار
پس سیم وادی از آن معرفت	هست چارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعب ناک
هفتمین وادی فقر است و فنا	بعد ازین وادی روش نبود ورا
در کشش افقی روش گم گردد	گر بود يك قطره قلمز گردد

اول آن است که شخص از آنچه براو مشتبه است پرهیزد و آن در چیزهائی است که در میان حرام بین و حلال بین واقع است یعنی نه اسم حلال مطلق بر آن صادق میآید و نه اسم حرام مطلق بلکه بین آن دو است و شخص متورع همینکه شك و شبههائی در چیزی پیدا کرد آنرا ترك میکند.

دوم ورع اهل دل است یعنی ورع شخصی که چون قلبش از بجا آوردن امری خودداری کند آن امر را ترك کند و از پیغمبر روایت شده است که «**الائم ما حاك في صدره**». سوم ورع عارف واصل است که چنانکه ابوسلیمان دارانی گفته هر چه قلب را از توجه بخدا بازدارد مشموم است و بقول سنائی غزنوی :

بهر چ از راه و امانی چه کفر آن حرف و چه ایمان

بهر چ از دوست دورافتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

بنابر این چنانکه شبلی گفته سه ورع است یکی ورع عموم دیگری ورع خصوص

و سوم ورع خصوص الخصوص

اینک بعضی از گفتههای بزرگان صوفیه را در موضوع ورع در اینجا نقل میکنیم تا مقصود واقعی از «مقام ورع» که از جمله مقامات و ورزشهای اخلاقی برای تصفیه باطن سالک است بهتر روشن شود.

بشرحافی گفته: «سخت ترین کارها سه است بوقت دست تنگی سخاوت و ورع

در خلوت و سخن گفتن پیش کسی که از او بترسی»^۱

سهل بن عبدالله تستری میگوید: «ایمان مرد کامل نشود تا وقتی که عمل او

بورع نبود و ورع او باخلاص نبود و اخلاص او بمشاهده و اخلاص تبرّا کردن بود

از هر چه دون خدای بود»^۲

یحیی بن معان رازی گفته: «ورع ایستادن بود برحد علم بی تأویل» و گفت

«ورع دو گونه باشد ورعی بود در ظاهر که نجنبید مگر بخدای و ورعی بود در باطن و آن، آن بود که در دلت بجز خدای در نیاید^۱».

ابوسلیمان دارانی گفته: «قناعت از رضا بجای ورع است از زهد این اول رضا است و آن اول زهد» و نیز گفته: «نمی شناسم زهد را حدی و ورع را حدی و رضا را حدی و غایتی و لکن راهی از او میدانم» «ورع در زبان سخت تر از آن است که سیم و زر در دل» «باهیچکس بزهد گواهی مده بجهة آنکه او در دل غایب است از تو و در ورع حاضر است^۲».

ابراهیم خواص گفته: «ورع دلیل ترس از خدا و خوف دلیل معرفت و معرفت دلیل نزدیکی بخدا است^۳».

شیخ ابوعلی دقاق گفته: «هر که ترك حرام کند از دوزخ نجات یابد و هر که ترك شبهت کند ببهشت رسد و هر که ترك زیادتی کند بخدای رسد^۴».

✓ زهد

بطوریکه قبلاً اشاره شد سلوک در هر یکی از مقامات طریقت سالک را برای وصول بمقام دیگری مستعد میکند از این است که ورع مقتضی زهد است صوفی علاقه بدنیا را سر منشاء هر خطیئه می شمرد و ترك دنیا را سر چشمه هر خیری میداند. زهاد سه طبقه اند:

اول طبقه مبتدیان و آنها زهادی هستند که دست شان از دنیا کوتاه و قلبشان نیز مانند دست شان از طمع دنیا خالی است چنانکه از جنید پرسیدند زهد چیست گفت خالی بودن دست از ملك دنیا و خالی بودن قلب از طمع.

۱ و ۲ تذکرة الاولیا در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور.

۳- عوارف المعارف چاپ مصر حاشیه احياء العلوم جزء چهارم صفحه ۲۹۶.

۴- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۹۵.

دوم طبقه متحققین در زهداند که مصداق قول صوفی وزاهد معروف رویم بن احمداند که گفته است زهد ترك حظوظ نفس است از هر چه در دنیا هست زیرادر خود زهد حظ نفسی هست باین معنی که زهد سبب استراحت خاطر و آسایش درونی و نیز جالب ستایش و اعجاب مردم نسبت بزاهد و موجب جاه و احترام در نزد آنها است بنابراین بعقیده رویم زهد واقعی وقتی است که قلب هر حظ و لذتی را ترك کند.

سوم زهد طبقه خواص است یعنی زهد آنهایی که هفت شهر عشق را گشته و بهست و نیست پشت پازده اند این طبقه حتی در زهد هم زاهداند از شبلی پرسیدند زهد چیست گفت زهد يك نوع غفلت است زیرا دنیا عدم است و زهد در لاشییء غفلت است اینها طبقه ثنی هستند که بقول حافظ بر هر چه که هست چار تکبیر زده هاسوی الله را مرده انگاشته و لاشییء دانسته اند و زهد راهم سبب و اماندن از راه شمرده اند یحیی بن معاذ گفته است دنیا مثل عروسی است که طالب آن مشاطه آن محسوب است زاهد در خراب کردن زیبائی آن عروس میکوشد فقط عارف است که مشغول بخدا است و هیچ التفتائی بکار جهان ندارد.

سابقاً در طی بحث از زهاد صوفیه قرون اول اسلام بحد کفایت از زهد و چگونگی زندگی زهاد صحبت شد اینک بعضی از گفته های صوفیان معروف را در اینجا نقل میکنیم:

« مالک دینار گفت از حسن پرسیدم که عقوبت عالم چه باشد گفت مردن دل گفتم مرگ دل چیست گفت حب دنیا^۱ ».

فضیل بن عیاض گفته « خوف و هیبت از خدای بر قدر علم بنده بود و زهد بنده در دنیا بر قدر رغبت بنده بود در آخرت » و گفت: « جمله بدیها را در يك خانه جمع کرده اند و کلید آن دشمنی دنیا است » و گفت « در دنیا شروع کردن آسان است اما از میان باز بیرون آمدن و خلاص یافتن دشوار است »^۲

ذوالنون مصری گفته: «زاهدان پادشاهان آخرت اند و عارفان پادشاهان زاهدانند»
و گفت «علامت محبت حق آن است که ترك كند هر چه او را از خدای شاغل است
تا او ماند و شغل خدای و بس»^۱

سفیان ثوری گفته: «زاهد آن است که در دنیا زهد خود بفعل میآورد و متزهد
آن است که زهد او بزبان بود» و گفت: «زهد در دنیا نه پلاس پوشیدن است و نه
نان جوین خوردن است و لکن دل در دنیا نایستن است و امل کوتاه کردن است»^۲
ابوسلیمان دارانی گفته: «زهد آن است که هر چه ترا از حق تعالی باز دارد
ترك آن کنی»^۳.

حاتم اصم از قدماء مشایخ خراسان چون بیغداد آمد «خلیفه را خبر دادند که
زاهد خراسان آمده است او را طلب کرد چون حاتم از در آمد خلیفه را گفت یا
زاهد خلیفه گفت من زاهد نیم که همه دنیا زیر فرمان من است زاهد توئی حاتم گفت
نی که توئی که خدای تعالی میفرماید قل متاع الدنيا قليل و توباند کی قناعت کرده
زاهد تو باشی نه من که بدنیا و عقبی سرفرو نمی آورم چگونه زاهد باشم»^۴.
سهل بن عبدالله تستری گفته «روی آوردن بندگان بخدای زهد است»^۵

یحیی بن معاذ رازی گفته: «زهد سه حرف است ز و ها و دال اما ز ترك
زینت است و ها ترك هوا و دال ترك دنیا» و گفت: «از زهد سخاوت خیزد بملك
و از حب سخاوت بنفوس و روح» و گفت: «زهد آن است که بترك دنیا حریص تر
بود از حرص بر طلب دنیا» و گفت: «زاهد بظاهر صافی است و بیاطن آمیخته
و عارف بیاطن صافی است و بظاهر آمیخته»^۶.

✓ فقر

قبلاً در طی بحث از زهاد قرون اول اسلام گفته شد که در بین آنها در نتیجه
علل و عوامل گوناگونی که شرح دادیم این عقیده شایع بود که اعمال و افعال انسان

بدست قوه قاهری است یعنی از حیز قدرت و اختیار بشری خارج است سعادت و شقاوت امری است مکتوم و مقدر و هیچ عملی بخودی خود فایده‌ئی برای نجات ندارد بنابراین بر عمل نمیتوان تکیه کرد بلکه باید تسلیم صرف پیش گرفت و بجمیع اسباب و وسائل پشت پازد و از جمیع علائق جهانی یعنی از ماسوی الله منقطع شد.

زاهد نه فقط از لذائذ مباح و مشروع که وظیفه هر مسلمان باتقوی و مؤمن صادق است پرهیز میکرد بلکه از لذائذ مباح و مشروع هم خود را محروم میداشت و معتقد بود که هر چه چیزهای دنیائی سالک راه حق کمتر باشد بنجات نزدیکتر است زیرا بقول شقیق بلخی که از قدمای مشایخ و از معاصرین ابراهیم ادهم است «سه چیز قرین فقر است فراغت دل و سبکی حساب و راحت نفس و سه چیز لازم توانگران است رنج تن و شغل دل و سختی حساب»^۱

برای دریافتن اهمیت فقر و انقطاع از چیزهای دنیائی باید به تراجم احوال عرفا مخصوصاً قدمای مشایخ از قبیل مالک دینار و محمد واسع و ابراهیم ادهم و داود طائی مراجعه کرد و دانست که این سنخ عقیده بحدی شایع بوده که مثلاً گفته‌اند «بزرگی قیامت بخواب دید که ندائی در آمدی که مالک دینار و محمد واسع را در بهشت فرو آورید گفت بنگر ستم تا از این دو کدام پیشتر در بهشت رود مالک از پیش در شد گفتم ای عجب محمد واسع فاضل‌تر و عالم‌تر گفتند آری اما محمد واسع را در دنیا دو پیراهن بود و مالک را یک پیراهن این تفاوت از آنجاست که اینجا هر گز پیراهنی بادو پیراهن برابر نخواهد بود یعنی صبر کن تا از حساب یک پیراهن افزون بیرون آئی»^۲

فقر که در ابتدا متوجه اشیاء مادی بود بتدریج معنی وسیعی یافت و بنظر صوفیان دوره‌های بعد که مایه وجد و حال بیشتر در گفتار و رفتارشان دیده میشود

۱- رجوع شود بتذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۲۰۰ در شرح حال شقیق بلخی که بقول جامی در نفحات الانس در سال ۱۷۴ وفات کرده است.

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۴۸

فقر واقعی فقط فقدان غنا نیست بلکه فقدان میل و رغبت بغنا است یعنی هم قلب صوفی باید تهی باشد و هم دستش و در این معنی است که صوفی «الفقر فخری» میگوید و با مباهات خود را «فقیر» و «درویش» مینامد زیرا مفهوم آن است که فقیر باید از هر فکر و میلی که او را از خدا منحرف کند برکنار باشد.

۱- در مثنوی مولانا رومی در چندین جا ابیاتی راجع بفقر و اهمیت آن هست از جمله ابیات ذیل :

کل بود آن کز کله سازد پناه
چون کلاهش رفت خوشتر آیدش
پس برهنه به که پوشیده نظر
برکند از بنده جامه عیب پوش
بل بجامه خدعه‌ئی باوی کند
از برهنه کردن او از تو رمد
خواجه را مال است و مالش عیب پوش
کشت دلها را طمعها جامعی
ره نیابد کاله او در دکان
سوی درویشان بمنگر سست سست
دمبدم از حق مر ایشانرا مطاست
روزی دارند ژرف از ذوالجلال
کی کنند استمگری با بیدلان
و این دگر را بر سر آتش نهند
بر خدای خالق هر دو جهان
صد هزاران عزت پنهان است و ناز

مال و زر سر را بود همچون کلاه
آن که زلف و جعد رعنا بایدهش
مرد حق باشد بمانند بصر
وقت عرضه کردن آن برده فروش
ور بود عیبی برهنه‌اش کی کند
گوید این شرمنده است از نیک و بد
خواجه در عیب است غرقه تابگوش
کز طمع عیبش نبیند طامعی
ور گدا گوید سخن چون زرکان
کار درویشی ورای فهم تست
زانکه درویشی ورای کارهاست
بلکه درویشان ورای ملک و مال
حق تعالی عادل است و عادلان
آن یکی را نعمت و کالا دهند
آتش سوزد که دارد این گمان
فقر فخری نرگزاف است و مجاز

او محمد وار بی سایه شود
چون زبانه شمع او بی سایه شد
تا ز طماعان گریزم در غنی
تا ز حرص اهل عمران وا دهند

چون فناش از فقر پیرایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد
فقر فخری بهر آن آمد سنی
کنجها را در خرابی زان نهند

امن در فقر است اندر فقر رو
از بلای اغتنا خود بیش نیست

چون شکسته میرهد اشکسته شو
محنت فقر ارچه کم از نیش نیست

صوفی صادق آن است که نعلین دو کون از پا افکنده باشد یعنی هم از دنیا دل برکنده باشد و هم از آخرت و معنی «فقر حقیقی» همین است چنین «فقیری» از هستی خود عاری است بطوریکه هیچ عملی یا احساسی یا نعت و صفتی را بخود نسبت نمیدهد.^۱

«فقر» باین معنی ممکن است ثروتمند هم باشد یا جاه و مقام صوری داشته باشد و در عین حال روحاً و معنیً «افقر فقراً» بشمار آید زیرا گاهی خداوند اولیای خود را ظاهراً بلباس اهل ثروت و دنیا و صاحبان جاه و مقام درمیآورد تا آنها را از انظار اهل ظاهر مخفی بدارد خواجه حافظ ظاهراً بخواجه جلال الدین تورانشاه وزیر شاه شجاع اشاره فرموده میگوید:

من غلام نظر آصف عهدم کورا صورت خواجگی و سیرت درویشان است
فقر از مراحل مهم سیر و سلوک و اول قدم تصوف محسوب است مولانا عبدالرحمن جامی در نفحات الانس در طی بحث مخصوصی از «صوفی» و «متصوف» و «ملاطی» و «فقر» و فرق بین آنها میگوید: «اما فقرا آن طائفه اند که مالک هیچ چیز از اسباب و اموال دنیوی نباشند و در طلب فضل و رضوان الهی ترك همه کرده باشند و باعث این طایفه بر ترك یکی از سه چیز است اول رجا و تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب لازم است و حرام را عقاب دوم توقع فضل ثواب و مسابقت در دخول جنت چه فقرا پانصد سال پیش از اغنیا به بهشت در آیند^۲ سوم طلب جمعیت خاطر و فراغت اندرون از برای اکثار طاعات و حضور دل در آن و تخلف فقر از ملاطی و متصوفه بآن است که او طالب بهشت و حظ نفس خود است و ایشان طالب حق و خواهان قرب او و وراء این مرتبه در فقر مقامی است فوق مقام ملاطی و متصوفه و آن وصف خاصه صوفیه است چه صوفی اگر چه مرتبه او وراء مرتبه فقر است و لیکن خلاصه مقام فقر در

۱- از ابو عبدالله بن الجلا «پرسیدند که مردکی مستحق اسم فقر گردد گفت آنگاه که از او هیچ باقی نماند» تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۶۴

۲- ابوهریره از پیغمبر روایت کرده که: «قال یدخل الفقراء الجنة قبل الاغنیاء بخمسائة عام نصف يوم» (رسالة قشیریه صفحه ۱۲۲ چاپ مصر).

مقام او درج است و سبب آن است که صوفی را عبور بر مقام فقر از جمله شرائط و لوازم است و هر مقام که از آن ترقی کند صفاوه و نقاوه آنرا انتزاع نماید و رنگ مقام خودش دهد پس فقر را در مقام صوفی وصفی دیگر زاید بود و آن سلب نسبت جمیع اعمال و احوال و مقامات است از خود و عدم تملك آن چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و هیچ مقام از خود نبیند و بخود مخصوص نداند بلکه خود را نبیند پس او را نه وجود بود و نه ذات و نه صفت محو در محو فنا در فنا بود این حقیقت فقر است که مشایخ در فضیلت آن سخن گفته‌اند و آنچه پیش از این در معنی فقر یاد کرده شد رسم فقر است و صورت آن شیخ ابو عبدالله خفیف قدس سره گفته است **الفقر عدم الاملاك و الخروج عن احكام الصفات** و این حد جامع است مشتمل بر رسم فقر و حقیقت آن و بعضی گفته‌اند **الفقر الذی لا یملك و لا یملك و فوقیت مقام صوفی از مقام فقیر** بآن است که فقیر بارادت فقر و ارادت حظ نفس محجوب بود و صوفی را هیچ ارادت مخصوص نبود و در صورت فقر و غنا ارادت او در ارادت حق محو بود بلکه ارادت او عین ارادت حق باشد و بنابراین اگر صورت فقر و رسم آن اختیار کند بارادت و اختیار خود محجوب نشود چه ارادت او ارادت حق باشد ابو عبدالله خفیف رحمه الله گفته است **الصوفی من استصفاه الحق لنفسه تو دداً و الفقیر من استصفی نفسه فی فقره تقرراً** و بعضی گفته‌اند **الصوفی هو الخارج عن النعوت و الرسوم و الفقیر هو الفاقد للاشیاء** و ابو العباس نهاوندی رحمه الله گوید: **الفقر بدایة التصوف** و فرق میان فقر و زهد آن است که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترك دنیا کند بعزمی ثابت از سریقین و هنوز رغبت اندران باقی بود و همچنین زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی با وجود اسباب رغبتش از آن مصروف بود فقر را رسمی است و حقیقت رسم او عدم املاك است و حقیقت او خروج از احکام صفات و سلب اختصاص چیزی بخود و رسم فقر صورت زهد است و امارت آن و معنی زهد صرف رغبت از دنیا و حق سبحانه چون خواهد که بعضی از اولیاء خود را در تحت قباب عزت از نظر اغیار محجوب گرداند

ظاهر ایشان را بلباس غنا که صورت رغبت است بدنیا بپوشاند تا اهل ظاهر ایشان را از جمله راغبان دنیا پندارند و جمال حال ایشان از نظر نامحرمان پوشیده ماند و این حقیقت فقر و زهد وصف خاص و لازم حال صوفی است و اما رسم فقر اختیار بعضی از مشایخ صوفیان است و مراد ایشان دران اقتدا بانبیا و تقلیل از دنیا و ترغیب و دعوت طالبان با صورت فقر بزبان حال و اختیار ایشان در این معنی مستند با اختیار حق است نه بطلب حظ اخروی^۱ .

ابونصر سراج در کتاب لمع بعد از نقل آیه شریفه «للفقراء الذين احصروا فی سبیل الله» و حدیث نبوی و گفتار عرفای بزرگ در مقام فقر و صفت فقرا میگوید فقرا بر سه طبقه اند اول آنهاییکه مالک چیزی نیستند و از احدی نه بظاهر و نه بباطن چیزی نمی طلبند و از احدی انتظار چیزی ندارند و اگر چیزی هم بآنها داده شود نمیگیرند و این مقام مقربین است که سهل بن علی بن سهل اصفهانی درباره این طبقه از فقراء گفته حرام است که اصحاب مارا فقرا بنامند زیرا آنها غنی ترین خلق خدایند. دوم آنهاییکه مالک چیزی نیستند و از احدی سؤال نمیکنند و طلب نمیکنند ولی اگر چیزی بآنها داده شود میگیرند سهل بن عبدالله گفته فقیر صادق آن است که سؤال نکند و رد نکند و حبس نکند^۲ و این مقام صدیقین است. سوم آنهاییکه مالک چیزی نیستند و هر گاه محتاج شوند ببعضی از برادران طریقت که بدانند بطلب آنها سرور میشوند مراجعه کنند و این مقام صدیقین در فقر است^۳ .

اینک بعضی از اقوال عرفا در باب فقر در این جا نقل میشود :

۱- نفحات الانس جامی صفحه ۱۰-۹ چاپ هندوستان .

۲- « لایسئل ولا یرد ولا یحبس »

۳- ترجمه بتلخیص از لمع صفحه ۷-۹ .

مردی ده هزار درهم نزد ابراهیم ادهم آورد و او رد کرده گفت تو میخواهی بده هزار درهم نام مرا از دیوان فقر محو کنی^۱.

شخصی از رویم پرسید که صفت فقیر چیست گفت سه چیز حفظ سر^۲ و اداء فرض و صیانت فقرش^۳.

ابراهیم ادهم گفته ما فقر خواستیم غنی استقبالمان کرد در حالیکه مردم غنی طلبیدند فقر آنها را استقبال نمود^۳.

ذوالنون مصری گفته علامت غضب خداوند بر بنده خوف بنده است از فقر^۴.

ابراهیم بن احمد الخواص گفته: « فقر رداء شرف و لباس مرسلین و زینت صالحین و تاج متقین و زیور مؤمنین و غنیمت عارفین و آرزوی مریدین و سنگر مطیعین و سجن گناهکاران و مکفر سیئات و بزرگ کننده حسنات و رافع درجات و رساننده بغایات و کرامت اولیاء و ابرار است^۵ ».

« نقل است که درویشی در مجلس شیخ ابوعلی دقاق برخاست و گفت درویشم و سه روز است تا چیزی نخورده‌ام و جماعتی از مشایخ حاضر بودند او بانك بر او زد که دروغ میگوئی که فقر سر^۶ پادشاه است و پادشاه سر^۷ خویش بجائی ننهد که او با کسی گوید و عرضه کند بعمر و وبزید^۸ ».

شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن خفیف شیرازی گفته: « فقر نیستی ملک بود و بیرون آمدن از صفات خود^۹ » و نیز « پرسیدند که درویشی که سه روز گرسنه بود بعد از آن بیرون آید و سؤال کند بدان قدر که او را کفایت بود او را چه گویند گفت او را کذاب گویند^{۱۰} ».

۱ و ۲ و ۳ و ۴ - رساله قشیریه صفحه ۱۲۲-۱۲۴ چاپ مصر.

۵ - لمع صفحه ۴۸ چاپ نیکلسن ۶ - تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۹۰.

۷ - تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۳۱.

مولانا رومی در مجلد اول مثنوی «در بیان آنکه چنانکه گدا عاشق کریم است
کریم هم عاشق گدا است اگر گدا را صبر بیش بود کریم بر در او آید و اگر کریم را
صبر بیش بود گدا بر در او آید اما صبر کمال گدا و نقص کریم است میگوید :

بانك میآید که ای طالب بیا
جود محتاج است و خواهد طالبی
جود میجوید گدایان و ضعاف
روی خوبان ز آینه زیبا شود
چون گدا آئینه جود است هان
پس از این فرمود حق درواضحی
آن یکی جودش گدا آرد پدید
پس گدایان آینه جود حقند
و آنکه جز این دو است او خود مرده است
لیک درویشی که او تشنه خداست
لیک درویشی که تشنه غیر شد
فقر لقمه دارد او نی فقر حق
ماهی خاکی بود درویش نان
شرح میخواهد بیان این سخن
فهم هـای کهنه کوتاه نظر
بر سماع راست هر کس چیر نیست

جود محتاج گدایان چون گدا
همچنانکه توبه خواهد تائبی
همچو خوبان کاینه جویند صاف
روی احسان از گدا پیدا شود
دم بود بر روی آینه زبان
بانك کم زن ای محمد بر گدا
و این دگر بخشد گدایان را مزید
و آنکه با حقند جود مطلق اند
او بر این در نیست نقش پرده است
هست دائم از خدایش کار راست
او حقیر و ابله و بی خیر شد
پیش نقش مرده کم نه طبق
شکل ماهی لیك از دریا رمان
لیك میترسم زافکار کهن
صد خیال بد در آرد در فکر
لقمه هر مرغکی انجیر نیست

داود طائی گفته : « ای پسر اگر سلامت خواهی دنیا را وداع کن و اگر
کرامت خواهی بر آخرت تکبیر گوی^۱ » .

✓ صبر

فقر مقتضی صبر است و اگر سالک جویای حق در فقر و محنت صبر و تحمل را شعار خود نسازد نتیجه ئی بدست نخواهد آورد. نه فقط فقر بدون صبر بی نتیجه است بلکه سیر در سایر مقامات سلوک هم مقتضی صبر است این است که صوفیه صبر را يك نیمه ایمان بلکه همه ایمان میدانند.

بجا آوردن هر فریضه و ترك هر معصیت بدون صبر انجام نیابد زیرا دل سالک در هر حال و مقامی که باشد بچیزی مشغول است که یا موافق میل او است یا مخالف میل او و در هر دو حال محتاج بصبر است.

مولانا رومی در مجلد دوم مثنوی در بیان « امتحان کردن هر چیزی تا ظاهر شود چیز دیگر که در آن پنهان است » میگوید:

تا بیالائیم صافانرا ز درد	چند باید عقل ما را رنج برد
امتحانهای زمستان و خزان	تاب تابستان بهار همچو جان
بادها و ابرها و برقها	تا پدید آرد عوارض فرقها
تا برون آرد زمین خاک رنگ	هر چه اندر جیب دارد لعل و سنگ
هر چه دزدیده است این خاک دژم	از خزانه حق و دریای کرم
شحنه تقدیر گوید راست گو	آنچه بردی شرح واده مو بمو
دزد یعنی خاک گوید هیچ هیچ	شحنه او را در کشد در پیچ پیچ
شحنه گاهش لطف گوید چون شکر	که بر آویزد کند هر چه بتر
تا میان قهر و لطف آنخفیهها	ظاهر آید ز آتش خوف و رجا
آن بهاران لطف شحنه کبریا است	و آن خزان تهدید و تیغ و یف خدا است
و آن زمستان چار میخ معنوی	تا تو ای دزد خفی ظاهر شوی
پس مجاهد را زمانی بسط دل	یک زمانی قبض و درد و غش و غل

زانکه این آب و کلی کابدان ماست
حق تعالی گرم و سرد ورنج و درد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن
پس محك میبایدش بگزیده
تا شود فاروق این تزویرها
منکر و دزد و ضیای جانهاست
بر تن ما مینهد ای شیر مرد
جمله بهر نقد جان ظاهر شدن
در حقایق امتحانها دیده
تا بود نقاش این تدبیرها^۱
بگفته صاحب لمع صبر بر سه گونه است : « متصبر » و « صابر » و « صبار »

۱- و نیز در مجلدات شش گانه مثنوی ابیات دیگری راجع بصبر هست که بخوبی اهمیت صبر را در مقامات سلوك روشن میسازد :

که تانی هست از یزدان یقین هست تعجیل از شیطان لعین

این تانی پرتو رحمان بود و آن شتاب از مهره شیطان بود
زانکه شیطانش بترساند ز فقر بار گیر صبر را بکشد بعقر

مکر شیطان است تعجیل و شتاب لطف رحمان است صبر و احتساب

باتانی گشت موجود از خدا تابش روز این زمین و این چرخها
ورنه قادر بود کز کن فیکون صد زمین و چرخ آوردی برون
آدمی را اندك اندك آن همام تا چهل سالش کند مرد تمام
گر چه قادر بود کاندرك نفس از عدم پران کند پنجاه کس

صد هزاران کیمیا حق آفرید کیمیائی همچو صبر آدم ندید
صبر را با حق قرین کن ای فلان آخر و العصر را آنگه بخوان

صبر آرد آرزو را نی شتاب صبر کن و الله اعلم بالصواب

گفت پیغمبر خداش ایمان نداد هر که را نبود صبوری در نهاد

متصبر کسی است که در خدا صبر کند و چنین شخصی گاهی بر مکاره صبر میکند و گاهی عاجز میماند.

صابر کسی است که در خدا و برای خدا صبر کند و جزع و شکایت نکند ذوالنون مصری گفته که وقتی از بیماری عیادت کردم در بین آنکه با من حرف میزد ناله‌ئی کرد گفتم هر که در ضربتی که باو وارد میشود صبر نکند در محبت خود صادق نیست جواب داد که هر که از ضربتی که باو وارد میشود لذت نبرد صادق نیست و نیز از شبلی حکایت شده است که چون او را به بیمارستان بردند و دربند کردند بعضی از دوستانش نزد او رفتند شبلی پرسید شما چه کسانی گفتند ما دوستداران توایم شبلی آجری بطرف آنها پرتاب کرد جماعت فرار کردند شبلی گفت ای دروغگویان چگونه مدعی دوستی منید در حالیکه بر ضرب من صبر نکردید.

صبار کسی است که صبرش در خدا و برای خدا و بوسیله خدا است و چنین شخصی هر گاه جمیع بلایای دنیا بر او وارد شود عاجز نگردد و ابداً تغییری بر او عارض نشود چنانکه چون از شبلی از صبر پرسیدند باین ابیات تمثل جست :

عبرات خططن فی الخد سطراً	قد قراها من لیس یحسن یقرا
ان صوت المحب من الم الشو	ق وخوف الفراق یورث ضرّاً
صابر الصبر فاستغاث به الصبر	فصاح المحب بالصبر صبراً

در کتاب تذکرة الاولیا در شرح حال عرفا کلماتی در «صبر» از آنها نقل کرده است که برای نمونه بعضی از آنها را در اینجا ثبت میکنیم :

ابوسلیمان دارانی گفته : « بهترین روزگار ما صبر است و صبر دو قسم است صبری است بر آنچه کاره‌آنی در هر چه او امر حق است و لازم است گزاردن و صبری است از آنچه طالب‌آنی در هر چه ترا هوا بر آن دعوت کند و حق ترا از آن نهی کرده است و گفت خیری که در او شر نبود شکر است در نعمت و صبر است در بلا ».

عمر بن عثمان مکی گفته : « صبر ایستادن بود باخدای و گرفتن بلا بخوشی و آسانی »

جنید بغدادی گفته «صبر بازداشتن است نفس را با خدای بی آنکه جزع کند و گفت غایت صبر تو کل است **قال الله تعالی الذین صبروا و علی ربهم یتوکلون** و گفت صبر فرو خوردن تلخی‌ها است و روی ترش نا کردن» .

ابوالحسن نوری «گفت پیری دیدم ضعیف و بی قوت که بتازیانه میزدند و او صبر میکرد پس بزندان بردند من پیش او رفتم و گفتم تو چنین ضعیف و بی قوت چگونه صبر کردی بر آن تازیانه گفت ای فرزند بهمت بلاتوان کشید نه بجسم گفتم پیش تو صبر چیست گفت آنکه در بلا آمدن همچنان بود که از بلا بیرون شدن» .

شیخ ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته : «تصوف صبر است در تحت مجاری اقدار و فرا گرفتن از دست ملک جبار و قطع کردن بیابان و کوهسار» و نیز «پرسیدند که عبودیت کی درست آید گفت چون همه کاره‌اء خود بخدای باز گذارد و در بلاها صبر کند»

ابو محمد جریری گفته : «صبر آن است که فرق نکند میان حال نعمت و محنت بآرام نفس در هر دو حال و صبر سکون نفس است در بلا» . ابوسلیمان دارانی گفته : «خدای را بندگانند که شرم میدارند که با او معاملت میکنند برضا یعنی در صبر کردن معنی آن بود که من خود صبورم اما در رضا هیچ نبود و چنانکه دارد چنان باشد صبر بتو تعلق دارد و رضا بدو» . و نیز او گفته : «بهترین روزگار ما صبر است و صبر دو قسم است صبری است بر آنچه کاره آنی در هر چه او امر حق است و لازم است گزاردن و صبری است از آنچه طالب آنی در هر چه ترا هوا بر آن دعوت کند و حق ترا از آن نهی کرده است» و نیز گفته : «خیری که در او شر نبود شکر است در نعمت و صبر در بلا» .

✓ توکل

باعتقاد صوفیه مقام توکل از عالی‌ترین مقامات مقربین است و از مقاماتی است که هم از جهت علم فهم آن غامض و هم در عمل بجا آوردن آن بسیار دشوار است .

توکل از فروع توحید است یعنی توحید حقیقی اصل و پدیدآورنده توکل است .

غزالی در کتاب احیاء العلوم در جزء چهارم آن کتاب فصل مخصوصی بنام

« کتاب التوحید والتوکل » باین موضوع تخصیص داده و بتفصیل شرح داده که برای مزید اطلاع باید بآن کتاب و یا بکتاب دیگر غزالی موسوم به « کیمیای سعادت » که بفارسی نگاشته شده مراجعه کرد و ما در این جا بمنحواجمال بشرح این موضوع میپردازیم: بگفته غزالی توحید چهار مرتبه دارد که باصطلاح او در کتاب احیاء العلوم عبارتند از مرتبه قشر القشر و مرتبه قشر و مرتبه لب و مرتبه لب اللب . مرتبه قشر القشر توحید منافقین است که برای فرار از آزار جامعه مسلمین بزبان « لا اله الا الله » گویند در حالیکه دل آنها بازبان آنها همراه نیست . مرتبه قشر توحید عوام است که دروغ نمیگویند و قلب آنها مصدق زبانشان است. متکلمین و حکماء الهی که با دلائل و برهان در توحید سخن میگویند نیز از همین طبقه عوام محسوبند .

مرتبه لب توحید مقربین است که بطریق کشف و بواسطه نور حق معتقدانند باینکه اشیاء گوناگون با وجود کثرت صادر از واحد است^۱ . مرتبه لب اللب توحید صدیقین است که صوفیه آنرا فناء در توحید میگویند و آن این است که عارف جز

۱- مقصود عرفا این است که موجودات با همه کثرت و تنوعی که دارند بمنزله آینه‌های متعددند که يك چیز « واحد حقیقی » یعنی خدا در همه آن آینه‌ها جلوه گر شده و بحسب تعدد آینه‌های گوناگون و رنگارنگی آن يك چیز یعنی آن واحد حقیقی صورۃ عالم کثرت و تعدد را بوجود آورده است ولی در حقیقت و واقع با همه این کثرت‌ها يك چیز است و بس

فما الوجه الا واحد غیرانه اذا انت اعدت المرا یا تعددا بعبارت دیگر :
يك روی در صد آینه گر میکند ظهور آئینه‌ها صداست ولی رو همان یکی است

مولانا رومی در مثنوی همین معنی را بیان فرموده است :

چون زيك دریاست این جوها روان	این چرا نوش آمد آن زهر روان
چونکه جمله از یکی دست آمده	این چرا هشیار و آن مست آمده
چون همه انوار از شمس بقا است	صبح صادق صبح کاذب از چه خاست
چون زيك سرمه است ناظر را کحل	از چه آمد راست بینی و حول
چون خدا فرمود ره را راه من	این دلیل از چیست آن يك راهزن
وحدتی که دید با چندین هزار	صد هزاران جنبش از عین القرار
این همه چون و چگونه چون ز بد	بر سر دریای بیچون می طپد
بی چگونه بین تو برد و مات بحر	چون چگونه کنجد اندر ذات بحر

«واحد» چیزی در وجود نمی بیند و از آن جهت «فناء فی التوحید» میگویند که صوفی در این مرتبه خود را هم در بین نمی بیند و این غایت مکاشفات است که اسرار آن نباید بزبان آید یاد در کتابی نوشته شود زیرا بعقیده عارف افشاء سر ربوبیت کفر است. عبارت دیگر هر گاه از مرتبه توحید منافقینی که دروغ میگویند صرف نظر کنیم ممکن است موحدین را از حیث درجه ادراک و مقام معرفت و حال بطبقات ذیل قسمت کنیم:

اول توحید ایمانی که ممکن است توحید امثالی و تقلیدی و تعبیدی نامیده شود که مقام عوام و مقلدین است.

دوم توحید استدلالی و عقلی است که ممکن است توحید تحقیقی و علمی نامیده شود بطریقی که نزد علمای علم کلام و حکمت الهی مطرح است.

عقل کل آنجا است از لایعلمون
بر لب دریا خمش کن لب گزان
خونبهای جان من این بحر داد
چون نماند پا چو بطانم در او

کی بگنجد در مضیق چند و چون
با در این دریا منه کم گو از آن
نی که جان من فدای بحر باد
تا که پایم میرود رانم در او

در جای دیگر در مثنوی میگوید که هر کس ناظر بصفات خداوند باشد در بادیه «کثرت» سرگردان خواهد ماند ولی عارف چون غرق دریای «ذات» است به «وحدت» واقعی واصل است:

در صفات آن است کو کم کرد ذات
کم کنند اندر صفات او نظر
وصلت عامه حجاب خاصه دان
کی برنگ آب افتد منظرت
پیش خاصه محو گردد وصف و رسم
که از او این رنگ ظاهر بی شکی است
خاصه را با روشنی باشد قرار
زانکه از شیشه است اعداد دوئی
از دوئی و اعداد جسم منتهی
اختلاف مؤمن و کبر و یهود

صنع بیند مرد محجوب از صفات
واصلان چون غرق ذاتند ای پسر
طاعت عامه گناه خاصکان
چونکه اندر قعر جو باشد سرت
عامه را باشد نظر بر فعل و اسم
شیشه چندین رنگ و نور او یکی است
عامه را باشیشه و رنگ است کار
گر نظر در شیشه داری گم شوی
ور نظر بر نور داری وارهی
از نظر گاه است این مغز وجود

سوّم توحید عرفای کامل و واصلین بحقیقت است که توحید حالی و کشفی ممکن است نامیده شود زیرا حال توحید وصف لازم ذات موّحد است و در این حال در غلبه اشراق نور توحید ظلمات هستی عارف از میان برود و در مشاهده جمال خداوند مستغرق شود و بمقامی رسد که این توحید را صفت خود نشناسد بلکه این را هم صفت او شناسد و بالجمله مقامی است که هستی عارف قطره وار در امواج بحر توحید افتد .
 مولانا جلال الدین رومی میگوید :

گفت نوح ای سرکشان من من نیم	من زجان مردم بجانان میزیم
چون بمردم از حواس بوالبشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چونکه من من نیستم ایندم زهواست	پیش این دم هر که دم زد کافر او است
چون بود چون آنکه از چونی رهید	در حیوتستان بیچونی رسید
گشت چونی بخش اندر لامکان	گرد خوانش جمله چونها چون سکان
تا ز بیچونی دهدشان استخوان	در جنابت تن زن این سوره مخوان
تا ز چونی غسل برناری تمام	تو برین مصحف منزه کف ای غلام
هر که محراب نماز او است عین	سوی ایمان رفتنش میدان توشین
روی او بین از همه سو روبرو	زیر و بالا تو چه میجوئی بگو
دامن آن گیر ای یار دلیر	کو منزّه باشد از بالا و زیر
با تو باشد در مکان و لامکان	تو نمائی او بماند جاودان
لامکان جوئی گذر کن از مکان	تا تو باشی او نیاید در میان
گر تو پیوندی بدان شه شه شوی	ذرّه گردی و لیکن مه شوی

و نیز مولانا رومی در جائی اشاره میکند که چون از خود فانی شوی بخدا باقی خواهی شد نه آنکه او شوی بلکه مانند آهنی که با آتش سرخ شود عین آتش شود و رواست که بگوید آتشم فانی در خدا هم میتواند براستی انا الحق بگوید :
 این خم بکرنگی عیسی ما بشکند نرخ خم صد رنگ را

چون دراو افتد ر کو گوئیش قم
 این منم خم آن انا الحق گفتن است
 رنگ آهن محو رنگ آتش است
 چون بسرخی گشت همچون زر کان
 شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
 آتشم من گر ترا شك است و ظن
 آتشی چه آهنی چه لب ببند
 شد فنا هستش مخوان ای چشم شوخ
 گفت پیغمبر که بر دست صبا
 بوی رامین میرسد از جان ویس
 چون او یس از خویش فانی گشته بود
 آن هلیله پروریده در شکر
 آن هلیله رسته از ما و منی
 کان جهان همچون نمکسار آمده است
 خاک را بین خلق رنگارنگ را
 این نمکسار جسم ظاهر است
 آن نمکسار معانی معنوی است
 این نوی را کهنگی ضدش بود
 اندر اینجا گر در آئی از نوی
 گر تو میخواهی کزین گل بوبری

از طرب گوید منم خم لاتلم
 رنگ آتش دارد اما آهن است
 ز آتشی میلافتد و آتش وش است
 پس انا النار است لافش بر زبان
 گوید او من آتشم من آتشم
 آزمون کن دست را بر من بزن
 ریش تشبیه و مشبه را میخند
 در چنین جو خشک کی ماند کلوخ
 از یمن میآیدم بوی خدا
 بوی رحمن میرسد هم از او یس
 آن زمینی آسمانی گشته بود
 چاشنی تلخیش نبود دگر
 نقش دارد از هلیله طعم نی
 هر چه آنجا رفته بی تلوین شده است
 میکند يك رنگ اندر گورها
 خود نمکسار معانی دیگر است
 از ازل او تا ابد اندر نوی است
 آن نوی بی ضد و بی ند و عدد
 در گلستان خوش برنگ گل شوی
 همچو مردان شو ز رنگ و بوبری

و نیز مولانا در چند جای دیگر با بهترین تعبیرات میگوید که شرط وصول

بوحدت گذشتن از رنگ و بوی کثرت است:

آتش اندر بوی و اندر رنگ زن

اندرا در جو سبو بر سنگ زن

گر نه در راه دین از رهنان
هست معشوق آنکه او یکتو بود
تا زهر و از شکر در نگذری
صورت کثرت گذاران کن برنج
کی بداند ره برین نکته خیال
این صور جویند و معنی همچویم
رو بدریا نه که ماهی زاده
خس نه دور از تو رشک گوهری
بحر وحدانی است جفت و زوج نیست

رنگ و بو مپرست مانند زنان
مبدأ و هم منتهایت او بود
کی تو از گلزار وحدت بوبری
تا ببینی زیر او وحدت چو گنج
رنگ و بو باشد دلیل قیل و قال
بگذر از جو سوی دریا نه قدم
همچو خس در دشت چون افتاده
در میان موج بحر اولیتری
گوهر و ماهیش غیر از موج نیست

چهارم مرتبه کامل توحید حالی و کشفی که مخصوص خواص عرفا است و مرتبه ایست که معشوق و عاشق هر سه یکی میشوند و مرحله ایست که بهیچ عبارت و اشارتی در نمی آید و در این مرحله همه رنگها سر به بیرنگی در می آورد و باصطلاح مرحله کل شیئی یرجع الی اصله و نهایت مراحل سیر و سلوک است چنانکه مولانا رومی اشاره باین مقام فرموده است :

هست بیرنگی اصول رنگها
چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد
چون به بیرنگی رسی کان داشتی

شیخ عطار در مقاله چهل و دوم از منطق الطیر «در بیان وادی توحید» میگوید:
بعد از آن وادی توحید آیدت
رویاها چون زین بیابان در کشند
گر بسی بینی عدد گر اندکی
چون یکی باشد یک اندر یک مدام
نیست آن یک کان احد آید تورا
صلحها باشد اصول جنگها
موسیئی با موسیئی در جنگ شد
موسی و فرعون دارند آشتی
منزل تجرید و تفرید آیدت
جمله سر از یک گریبان برگشند
آن یکی باشد در این ره آن یکی
آن یکی اندر یکی باشد تمام
ز آن یکی کاندر عدد آید تو را

چون برون است این ز حد و از عدد از ازل قطع نظر کن وز ابد

چون یکی باشد همه نبود دوئی هم منی بر خیزد اینجا هم توئی

هر که او در آفتاب خود رسید
تا تو باشی نیک و بد اینجا بود
ور تو مانی در وجود خویش باز
تا کی ای عطار از این حرف مجاز
مرد سالک چون رسید این جایگاه
تو یقین میدان ز نیک و بد رهید
چون تو گم گشتی همه سودا بود
نیک و بد بینی در این راه دراز
با سر اسرار و توحید آی باز
جایگاه و مرد بر خیزد ز راه

ولی بطوریکه اشاره شد این مرحله از مراحل توحید بهیچ عبارت و اشارتی
در نیاید فقط بمدد ذوق علم لدنی ادراک آن ممکن است و هر عارفی موظف است که در
این مقام عنان عبارت را باز کشد و لب از افشاء سرالهی فرو بندد بقول مولانا رومی:
عارفان که جام حق نوشیده‌اند
هر که را اسرار حق آموختند
رازها دانسته و پوشیده‌اند
مهر کردند و دهانش دوختند

سر غیب آنرا سزد آموختن کو ز گفتن لب تواند دوختن

گفت پیغمبر هر آنکو سر نهفت
دانه چون اندر زمین پنهان شود
زّر و نقره گر نبودندی نهان
زود گردد با مراد خویش جفت
سر آن سر سبزی بستان شود
پرورش کی یافتندی زیر کان

باضافه این مرتبه از توحید متعلق بمعاملات نیست یعنی موضوع «تو کل» که مورد
بحث است متوقف بر این مرتبه نیست بلکه متوقف بر مرتبه سوم یعنی توحید بطریقه
کشف است که با اصطلاح غزالی «لب» نامیده میشود در حالی که در مرتبه چهارم که مرتبه
«فناء در توحید» است از هستی عارف چیزی باقی نمانده که به تو کل نیاز داشته باشد این است

که در گفتار بعضی از کبار صوفیه مخصوصاً آنهائیکه باصحاب «سکر» معروفند نکاتی دیده میشود دال بر اینکه سالک باید به تو کل هم پشت پا بزند یعنی از تو کل که نشانه هستی او است نیز بگذرد وفانی محض شود.

وقتی حسین بن منصور حلاج ابراهیم خواص را در سفری دید گفت ابراهیم بچه مشغولی جواب داد سفر میکنم تا تو کل بیشتر پیدا کنم و حالتم بهبودی بیابد حلاج گفت عمر خود را در عمران باطن خود فانی ساختی پس فناء در توحید کجا است^۱ شیخ عطار در تذکرة الاولیا در حالات بایزید بسطامی نوشته: «نقل است که شاگردی از آن شقیق بلخی رحمه الله علیه عزم حج کرد شقیق ویرا گفت راه بسطام کن تا آن پیرا زیارت کنی آن شاگرد به بسطام آمد بایزید او را گفت پیر تو کیست گفت شقیق شیخ گفت او چه گوید گفت شقیق از خلق فارغ شده است و بر حکم تو کل نشسته و او چنین گوید که اگر آسمان روئین گردد و زمین آهنین گردد و هرگز از آسمان باران نبارد و از زمین گیاه نروید و خلق همه عالم عیال من باشد من از تو کل خود برنگردم بایزید که بشنود گفت اینست صعب کافری اینست صعب مشرکی که او است اگر بایزید کلاغی بودی بشهر آن مشرک نپیریدی چون باز گردی بگو او را که نگر خدای رابدو کرده نان نه آزمائی چون گرسنه گردی دو کرده از جنسی از آن خویش بخواه و بارنامه تو کل بیکسونه تا آن شهر و ولایت از شومی معاملات تو بزمن فرو نشود آن مرید از هول این سخن باز گشت و بحج رفت ببلخ بر شقیق شد شقیق گفت زود باز گشتی گفت نه تو گفته بودی که گذر بر بایزید کن بر او رفتم چنین پرسید و من چنین جواب دادم و او چنین و چنین گفت من از هول این سخن باز گردیدم تا ترا بیا کاهانم شقیق زیرک بود عیب این سخن بر خود بدید که چنین گویند که چهار صد خروار کتاب داشت و مردی سخت بزرگ بود لیکن پنداشت بزرگانرا بیشتر افتد پس شقیق مریدرا گفت تو نگفتی که اگر او چنان است تو چگونه گفت نه گفت اکنون برو و بپرس

اگر او چنین است تو چگونه مرید برخواست و باز ببسطام آمد بایزید گفت باز آمدی گفت مرا باز فرستاد تا که از تو بپرسم اگر او چنان است تو چگونه بایزید گفت این دیگر نادانی اش نگر پس گفت اگر من بگویم تو ندانی گفت من از راهی دور آمده‌ام بدین امید اگر مصلحت بیند فرماید تا حرفی بنویسند تا رنج ضایع نشود بایزید گفت بنویسند «بسم الله الرحمن الرحيم بایزید این است» کاغذ فرا نوردید و داد یعنی بایزید هیچ نیست چون موصوفی نبود چگونه و صفش توان کرد تا بدان چه رسد که پرسند که او چگونه است یا تو کلی دارد یا اخلاصی که این همه صفت خلق است و تخلقوا باخلاق میباید نه بتو کل محلی شدن.

بعد از ذکر این مقدمات برمیگردیم به مبحث «تو کل» که چنانکه اشاره شد از مقامات عالی سالک طریقت محسوب است.

تو کل لغتی است مشتق از «وکالت» که هو کول الیه «وکیل» و مفوض باو «متوکل» نامیده میشود.

تو کل سه درجه دارد:

درجه اول تو کل عبارت از این است که متوکل بوکیل حقیقی و «نعم الوکیل» که خدا است و ثوق و اطمینان کامل داشته باشد و خود را باو تسلیم و تفویض کند درجه دوم تو کل آن است که متوکل در مقام خدا مانند طفلی باشد نسبت بمادر خود زیرا طفل جز مادر کسی را نمی‌شناسد و جز بمادر باحدی فزع نمیکند و باحدی غیر او اطمینان ندارد و همیشه بذیل عنایت او متوسل است و این تو کل و تفویض بحکم غریزه فطری است یعنی طفل بدون اختیار در هر حال و در مواجهه با هر مشکلی بمادر متوجه است در حالیکه در درجه اول متوکل بحکم شعور و از روی اختیار از باب وثوق و اطمینان بخدا متوجه است.

درجه سوم که بالا ترین درجات توکل است عبارت از آن است که متوکل باصطلاح صوفیه در مقابل وکیل عیناً مثل مرده در دست غسل است و البته این مقام منافی

با تدبیر است یعنی تا آن حال باقی ومتو کل فانی محض است هیچ تدبیری ندارد حتی دعا و سؤال هم نمیکند در حالیکه در درجه دوم اگر چه متو کل تدبیر ندارد و تسلیم است ولی در مقام دعا و طلب و ابتهال بر میآید و در درجه اول تو کل منافی تدبیر نیست و اختیار باقی است و فرق او با غیر متو کل این است که او بعلم و قدرت و خیر خواهی و کیل یعنی خدا اطمینان دارد.

بهترین راه برای مأنوس شدن با مباحث صوفیه و پی بردن بعقائد عرفا که غالباً مسائل مرتبط با احساسات و وجد و حال و ذوق است ممارست در گفته‌های خود آنها است و ما در همه جا این نکته را رعایت نموده و هر جا ممکن و مقتضی شده عنان سخن را بدست عرفا داده و گفته‌های آنها را نظماً و نثراً در این کتاب نقل کرده‌ایم اینک در مبحث تو کل نیز بعضی از اقوال مشاهیر عرفا را در این جا ثبت میکنیم^۱ تا از مجموع آن گفته‌ها اطلاع بر چگونگی موضوع حاصل شود:

ابراهیم بن ادهم گفته: «وقتی زاهدی متو کل را دیدم پرسیدم که تو از کجا خوری گفت این علم بنزدیک من نیست از روزی دهنده پرس مرا با این چه کار و گفت وقتی غلامی خریدم گفتم چه نامی گفت تا چه خوانی گفتم چه خوری گفت تا چه دهی گفتم چه پوشی گفت تا چه پوشانی گفتم چه کنی گفت تا چه فرمائی گفتم چه خواهی گفت بنده را باخواست چه کار پس با خود گفتم ای مسکین تو در همه عمر خدایرا همچنین بنده بوده‌ئی بندگی باری بیاموز چندانی بگریستم که هوش از من زایل شد» شخصی در پیش بشر حافی گفت: «تو کلت علی الله بشر گفت بر خدای دروغ میگوئی اگر برو تو کل کرده بودی بدانچه او کند راضی بودی»

ذوالنون مصری گفته: «تو کل از طاعت خدایان بسیار بیرون آمدن است و بطاعت يك خدای مشغول بودن و از سبب‌ها بریدن» و گفت:

«تو کل خود را در صفت بندگی داشتن است و از صفت خداوندی بیرون آمدن»

و گفت «تو کل دست برداشتن تدبیر بود و بیرون آمدن از قوت و حیل و خویشت» و گفت: «هر که قناعت کند از اهل زمانه راحت یابد و مهتر همه گردد و هر که تو کل کند استوار گردد و هر که تکلف کند در آنچه بکارش نمیآید ضایع کند آنچه بکارش میآید» و پرسیدند: «که بنده مفوض که بود گفت چون مأیوس بود از نفس و فعل خویش و پناه با خدای دهد در جمله احوال و او را هیچ پیوند نماند بجز حق».

از بایزید بسطامی نقل است که «شیخ در پس امامی نماز میکرد پس امام گفت یا شیخ تو کسبی نمیکنی و چیزی از کسی نمیخواهی از کجا میخوری شیخ گفت صبر کن تا نماز قضا کنم گفت چرا گفت نماز از پس کسی که روزی دهنده را نداند روا نبود که گزارند» و نیز بایزید گفته: «تو کل زیستن را بیک روز باز آوردن است و اندیشه فردا پاک انداختن»

عبدالله مبارک گفته: «هر که پیشیزی از حرام بگیرد متوکل نبود و گفت توکل آن نیست که تو از نفس خویش توکل بینی توکل آن است که خدای از تو توکل داند ابوسلیمان دارانی گفته: «آخر اقدام زاهدان اول اقدام متوکلان است».

حاتم اصم گفته: «نقل است که حاتم پرسید مرا احمد حنبل را که روزی را میجوئی گفت جویم گفت پیش از وقت میجوئی یا پس از وقت یا در وقت میجوئی احمد اندیشید که اگر گویم پیش از وقت گوید چرا روزگار خود ضایع میکند و اگر گویم پس از وقت گوید چه جوئی چیزی که از تو در گذشت و اگر گویم در وقت گوید چرا مشغول شوی بچیزی که حاضر خواهد بود فرو ماند درین مسئله بزرگی گفت جواب چنین میباشد نبشت که جستن بر ما نه فریضه است و نه واجب و نه سنت چه جویم چیزی را که از این هر سه نیست و طلب کردن چیزی که وی خود ترا میجوید بقول رسول علیه السلام او خود بر تو آید و جواب حاتم این است «علینا ان نعبدہ کما امرنا وعلیه ان یرزقنا کما وعدنا».

سهل بن عبدالله تستری گفته: «و گفت تو کل حال پیغمبرانست هر که

در تو کل حال پیغمبر دارد گوشت او فرومگذار و گفت اول مقامی در تو کل آن است که پیش قدرت چنان باشی که مرده پیش مرده شوی تا چنانکه خواهد او را میگرداند و او را هیچ ارادت نبود و حرکت نباشد و گفت تو کل درست نیاید الا ببذل روح و بذل روح نتوان کرد الا بترك تدبیر و گفت نشان تو کل سه چیز است یکی آنکه سؤال نکند و چون پدید آید نپذیرد و چون نپذیرفت بگذارد و گفت اهل تو کل را سه چیز دهند حقیقت یقین و مکاشفه غیبی و مشاهده قرب حق تعالی و گفت تو کل آن است که خدای را متهم نداری یعنی آنچه گفته است بتو رساند و گفت تو کل آن است که اگر چیزی بود و اگر نبود در هر دو حال ساکن بود و گفت تو کل دل را بود که با خدای زندگانی کند بی علاقته و گفت جمله احوال را روئی است و قفائی مگر تو کل را که همه روی است بی قفا معنی آن است که زهد و تقوی از اجتناب دنیا بود مجاهده در مخالفت نفس و هوا بود علم و معرفت در دید و دانش اشیاء بود خوف و رجا از لطف و کبریا بود تفویض و تسلیم در رنج و عنا بود رضا بقضا بود و شکر بر نعمت بود و صبر بر بلا بود و تو کل بر خدا بود لاجرم تو کل همه روی بی قفا بود اگر کسی گوید دوستی نیز همچنین است که تو کل بر خدای است کوئیم دوستی بر خدای نبود با خدای بود .

مسئله تو کل و تسلیم و رضا و سلب اختیار از خویش ارتباط بسیار با نفس و ترویض نفس و میراندن نفس دارد که برای روشن ساختن موضوع اندکی باید در آن صحبت کرد.

✓ نفس

پیشوایان و بزرگان صوفیه بتدریج طریقه مخصوصی برای ریاضت و تربیت اخلاقی و پرورش روحی سالک ترتیب دادند که اساس آن این است که در انسان عنصر بد و فاسدی هست که عبارت از روح شهوانی و خور و خواب او است و این عنصر بد که مایه هوی و هوس و شهوت است نفس نامیده میشود .

نفس انسان را به پیروی از لذات و شهوات حسیه و امیدارد و منبع اخلاق ذمیمه و مفاسد و شرور است .

نفس سرکش با همدستان خود دنیا و شیطان سه حایل بزرگ انسانند در راه اتصال بحق و پیغمبر فرموده است : « اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك »^۱ .

هجویری در کتاب کشف المحجوب در بیان مذهب سهلیه یعنی طریقهٔ آنهاییکه به سهل بن عبدالله تستری اقتدا میکردند میگوید که طریق سهل اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضت است و ریاضت و مجاهدت جمله خلاف کردن نفس باشد و تا کسی نفس را نشناخت ریاضت و مجاهدت ویرا سود ندارد آنگاه میگوید که نفس «منبع شر» است و قاعدهٔ سوء و اظهار اخلاق دنی و افعال مذموم را سبب اوست و این بر دو قسمت بود یکی معاصی و دیگر اخلاق سوء چون کبر و حسد و بخل و خشم و حقد و آنچه بدین ماند از معانی ناستوده اندر شرع و عقل پس بر ریاضت هر این اوصاف را از خود دفع تواند کرد چنانکه بتوبه مر معصیت را که معاصی از اوصاف ظاهر بود و این اخلاق از اوصاف باطن و ریاضت از افعال ظاهر بود و توبه از اوصاف باطن آنچه اندر باطن پدیدار آید از اوصاف دنی با اوصاف سنی ظاهر پاک شود و آنچه بر ظاهر پدیدار آید با اوصاف باطن پاک شود و نفس و روح هر دو از لطایفند اندر قالب چنانکه اندر عالم شیاطین و ملائکه و بهشت و دوزخ اما یکی محل خیر است و یکی محل شر چنانکه چشم محل بصراست و گوش محل سمع و کام محل ذوق و مانند این از اعیان و اوصافی که اندر قالب آدمی مودع است پس مخالفت نفس سر همهٔ عبادتهاست و کمال همهٔ مجاهدتها و بنده جز بدان بحق راه نیابد از آنکه موافقت وی هلاک بنده است و مخالفت وی نجات بنده .

کتب عرفا مملو است بتهالیم گوناگون برای مخالفت با نفس که برای نمونه بعضی از آنها در این جا نقل میشود^۲ :

۱- برای معانی مختلفه کلمهٔ «نفس» و اقسام آن رجوع شود به تعریفات جرجانی .

۲- نقل از تذکره الاولیاء عطار در شرح حال هر یکی از عرفای مذکور

ذوالنون مصری گفته: «مفتاح عبادت فکرت است و نشان رسیدن مخالفت نفس و هوا است و مخالفت آن ترك آرزوها است هر که مداومت کند بر فکرت بدل عالم غیب ببیند بروح».

بایزید بسطامی میگوید خداوند «نخست فضل که کرد آن بود که خاشاک نفس را از پیش من برداشت» و نیز میگوید: «نفس را بخدای خواندم اجابت نکرد ترك او کردم و تنها رفتم بحضرت».

ابوسلیمان دارانی میگوید: «فاضلترین کارها خلاف رضاء نفس است» و نیز: «هر که نفس خود را قیمتی داند هر گز حلاوت خدمت نیابد» و نیز: «هر که وسیلت جوید بخدای بتلف کردن نفس خویش خدای نفس او را بروی نگاه دارد و او را از اهل جنت گرداند».

بایزید بسطامی گفته: «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم در کوره ریاضت می نهادم و بآتش مجاهده می تافتم و بر سندان مذمت مینهادم و پتک ملامت برو میزدم تا از نفس خویش آئینه کردم پنج سال آئینه خود بودم بانواع عبادت و طاعت آن آینه میزد و دم پس یک سال نظراعتبار کردم بر میان خویش از غرور و عشو و بخود نگرستن زناری دیدم و از اعتماد کردن بر طاعت و عمل خویش پسندیدن پنج سال دیگر جهد کردم تا آن زنار بریده گشت و اسلام تازه بیاوردم بنگرستم همه خلق مرده دیدم چهار تکبیر در کارایشان کردم و از جنازه همه باز گشتم و بی زحمت خلق بمدد خدای بخدای رسیدم».

حارث محاسبی گفته: «سزاوار است کسی را که نفس خود را بر ریاضت مهذب گردانیده است که او را راه بنماید بمقامات».

شیخ ابوالحسن خرقانی فرموده: «همه چیزها را غایت بدانم الا سه چیز را هر گز غایت ندانستم غایت کید نفس ندانستم و غایت درجات مصطفی علیه السلام و غایت معرفت».

مولانا رومی در مجلد اول مثنوی در تفسیر حدیث نبوی که پیغمبر در هنگام بازگشت از یکی از غزوات فرموده که «**قد رجعنا من الجهاد الا الصغیر الی الجهاد الا کبر**» میگوید:

ای شهان کشتیم ما خصم برون
کشتن این کار عقل و هوش نیست
دوزخ است این نفس و دوزخ اژدها است
هفت دریا را در آشامد هنوز
سنگها و کافران سنگدل
هم نگردد ساکن از چندین غذا
سیر گشتی سیر گوید نی هنوز
عالمی را لقمه کرد و در کشید
حق قدم بر وی نهد از لامکان
چونکه جزو دوزخ است این نفس ما
این قدم حق را بود کو را کشد
در کمان ننهند الا تیر راست
راست شو چون تیر و واره از کمان
چونکه وا گشتم ز پیکار برون
قد رجعنا من جهاد الا صغیریم
قوتی خواهم ز حق دریا شکاف
سهل شیری دان که صفها بشکند
تا شود شیر خدا از عون او

ماند خصمی زان بتر در اندرون
شیر باطن سخره خر گوش نیست
کو بدریاها نگردد کم و کاست
کم نگردد سوزش آن خلق سوز
اندر آیند اندر او زار و خجل
تا ز حق آید مر او را این ندا
اینت آتش اینت تابش اینت سوز
معدده اش نعره زنان هل من مزید
آنکه از ساکن شود در کن فکان
طبع کل دارد همیشه جزوها
غیر حق خود کی کمان او کشد
این کمان را باژ گونه تیرها است
کز کمان هر راست بجهد بیگمان
روی آوردم به پیکار درون
بما نبی اندر جهاد اکبریم
تا بسوزن بر کنم این کوه قاف
شیر آن است آنکه خود را بشکند
وارهد از نفس و از فرعون او

و نیز در مجلد سوم مثنوی در «حکایت مارگیری که اژدهای افسرده را مرده

پنداشت و در رسن‌ها پیچیده ببغداد آورد» ولی اژدهای افسرده از تابش آفتاب بحرکت آمده مارگیر را بلعید میگوید :

نفست اژدرها است او کی مرده است	از غم بی آلتی افسرده است
گر بیابد آلت فرعون او	که بامر او همی رفت آب جو
آنکه او بنیاد فرعونی کند	راه صد موسی و صد هرون زند
کرمک است این اژدها از دست فقر	پشه گردد ز مال و جاه صقر
اژدها را دار در برف فراق	هین مکش او را بخورشید عراق
تا فسرده میبود آن اژدهات	لقمه اوئی چو او یابد نجات
مات کن او را و ایمن شو ز مات	رحم کم کن نیست اوزاهل صلات
کان تف خورشید شهوت بر زند	وان خفاش مرده ریخت پر زند
میکش او را در جهاد و در قتال	مرد وار الله یجزیک الوصال
هر خسی را این تمنا کی رسد	موسیئی باید که اژدرها کشد

ابوسعید ابوالخیر در تفسیر «فمن یکفر بالطاغوت ویومن بالله» میگوید :
 « تا بنفس خویش کافر نگردی بخدای مومن نشوی و طاغوت هر کسی نفس او است »
 (اسرارالتوحید چاپ طهران صفحه ۲۳۶) .

و نیز او گفته : « این است وبس و این بر ناخنمی توان نبشت که اذبح النفس والا فلا تشغل بترهات الصوفیه » و نیز : « مسلمانی گردن نهادن بود حکمهای ازلی را الاسلام ان یموت عنک نفسک » (اسرارالتوحید چاپ طهران صفحه ۲۳۸) . و نیز صاحب اسرارالتوحید نوشته که : « شیخ ما روزی در میان سخن روی بیکی کرد و گفت که همه وحشتها از نفس است اگر تو او را نکشی او ترا بکشد اگر تو او را قهر نکنی او ترا قهر کند و مغلوب خود » (اسرارالتوحید چاپ طهران صفحه ۲۴۲) .

در موضوع مخالفت بانفس و ترویض آن و میراندن نفس بحدی مبالغه و اهتمام شده است که بعضی از فرق قدمای صوفیه اساس طریق خود را اجتهاد و ریاضت

و مجاهده با نفس دانسته‌اند از جمله فرقه معروف «سهلیه» که به سهل بن عبدالله تستری
تولی داشته‌اند و آنها مبنای پرورش سالک و وصول بدرجات کمال را ریاضت و
مجاهدت نفس می‌شمرده‌اند چنانکه حمدونیان یعنی پیروان حمدون قصار «خدمت»
را اساس طریقت و جنیدیان یعنی پیروان جنید بغدادی «مراقبه باطن» را راه وصول
به کمال میدانسته‌اند.

نفس که با اصطلاح صوفیه منبع شر و سرچشمه اخلاق دنییه و افعال مذمومه
یعنی معاصی و اخلاق سوء مانند کبر و حسد و بخل و خشم و حقد و طمع و امثال آن
است و بر ریاضت این اوصاف رذیله را باید از خود دفع کرد و نیز بتوبه معصیت را ترك
نمود بعبارات و تعبیرات و تشبیهات گوناگون از آن بحث شده است.

صاحب کتاب کشف المحجوب^۱ میگوید: «از محمد علیان نسوی روایت آرند
و وی از کبار اصحاب جنید بود رحمه الله علیهم اجمعین که من اندر ابتدای حال که
بآفتهای نفس بینا گشته بودم و کمین گاههای وی بدانسته بودم از وی حقدی پیوسته
اندر دل من بود روزی چیزی چون روباه بچه‌ئی از گلوی من بر آمد و حق تعالی مرا
شناسا گردانید دانستم که آن نفس است ویرا بزیر پای اندر آوردم هر لگدی که بروی
میزدم وی بزرگتر میشد گفتم ای خدا همه چیزها بزخم ورنج هلاک شوند تو چرا
می زیادت شوی گفت از آنچه آفرینش ما باژ گونه است آنچه رنج چیزها بود راحت
من بود و آنچه راحت چیزها بود رنج من بود و شیخ ابوالقاسم اشقانی که امام وقت
بود گفت من روزی بخانه اندر آمدم سگی دیدم زرد بر جای خود خفته پنداشتم که
از محلت اندر آمده است قصد راندن وی کردم و وی بزیر دامن اندر آمد و ناپدید شد
و شیخ ابوالقاسم گر گانی که امروز قطب المدار علیه وی است ابقاه الله وی از ابتدای حال
نشان داد که من ورا بصورت دیدم و درویشی گفت که من نفس را بدیدم بر صورت
موشی گفتم تو کیستی گفت من هلاک غافلانم که داعی شرو سوء ایشانم و نجات دوستان

که اگر من با ایشان نباشم که وجود من آفت است ایشان بپاکی خود مغرور شوندی و با افعال خود متکبر که چون اندر طهارت دل و صفاء سر و نور ولایت و استقامت بر طاعت نگرند هوی و کبری در ایشان پدیدار شود و باز چون مرا ببینند اندر میان دو پهلوی خود آن جمله از ایشان پاک شود و این حکایات دلیل است که نفس عینی است نه صفتی و ویرا صفت است اما اوصاف وی ظاهر می بینیم و پیغمبر فرمود **اعدی عدوک نفسک الّتی بین جانبیک** دشمن ترین دشمنان تو نفس تو است در میان دو پهلوی تو پس چون معرفت آن حاصل آمد وجود آنرا بر ریاضت بدست توان آورد اما اصل مایه وی نیست نگردد و چون شناخت وی درست شد طالب مالک باشد پاک نبود از بقاء وی اندروی لان النفس کلب نباح و امساک الکلب بعد الریاضة مباح پس مجاهدت نفس مرفئاء اوصاف نفس را بود نه فناء عین ویرا و نیز میگوید: « و از شیخ بوعلی سیاه مروزی حکایت کنند که گفت من نفس را بدیدم بصورتی مانند صورت زن که یکی موی وی گرفته بود و وی را بمن داد و من ویرا بر درختی بستم و قصد هلاک وی کردم. تشبیه نفس به « سگ » در کتب صوفیه فراوان است هجویری در کشف المحجوب^۱ میگوید: « النفس کلب باغ و جلد الکلب لا یطهر الا بالذباغ ».

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال عبدالله تر وغبذی که یکی از مشایخ طوس بوده مینویسد: « یک بار با اصحاب خویش بسفره نشسته بود بنان خوردن منصور حلاج از کشمیر میآمد قبائی سیاه پوشیده و دوسگ سیاه در دست شیخ اصحاب را گفت جوانی بدین صفت میآید و باستقبال میباید رفت که کار او عظیم است اصحاب برفتند و او را دیدند میآمد و دوسگ سیاه بر دست همچنان روی بشیخ نهاد شیخ چون او را بدید جای خویش بدو داد تا در آمد و سگان را با خود در سفره نشاند چون اصحاب دیدند که شیخ استقبال او فرمود و جای خویش بوی داد هیچ نتوانستند گفتن شیخ نظاره او میکرد تا او نان میخورد و بسگان میداد و اصحاب انکار میکردند پس چون

نان بخورد بر رفت شیخ بوداع او برخاست چون باز گردید اصحاب گفتند شیخا این چه حالت بود که سگ را بر جای خویش بنشاندی و ما را باستقبال چنین کسی فرستادی که جمله سفره از نماز ببرد شیخ گفت این سگ نفس او بود از پی او میدوید از بیرون مانده و سگ ما در درون مانده است و ما از پی او میدویم پس فرق بود از کسی که متابع سگ بود تا کسی که سگ متابع وی بود سگ اوظاهر میتواندست دیدن و بر شما پوشیده است این بقر از آن هزار بار».

و نیز شیخ عطار در منطق الطیر در مقاله بیست و یکم از قول یکی از مرغان میگوید:
 دیگری گفتش که نفسم دشمن است
 چون زنم يك ز آنکه رهزن با من است
 نفس سگ هرگز نشد فرمان برم
 می ندانم تا ز دستش جان برم
 آشنا شد گرگ در صحرا مرا
 و آشنا نه این سگ رعنا مرا
 گفت ای سگ در جوارت کرده خوش
 همچو خاکی پایمالت کرده خوش
 نفس تو هم احوال و هم اعور است
 هم سگ و هم کاهل و هم کافر است
 گر کسی بستایدت اما دروغ
 از دروغی نفس تو گیرد فروغ
 نیست روی آنکه این سگ به شود
 کز دروغی این چنین فربه شود
 بنده دارد در جهان این سگ بسی
 بندگی سگ کند آخر کسی
 صد هزاران دل بمرد از غم همی
 وین سگ کافر نمیمیرد دمی

یافت مردی گور کن عمری دراز
 سائلی گفتش که چیزی گوی باز
 چون تو عمری گور کنندی در مغاک
 چه عجایب دیده در زیر خاک
 گفت این دیدم عجب بر حسب حال
 کاین سگ نفسم همی هفتاد سال
 گور کنند دید و یکساعت نمرد
 يك دمم فرمان يك طاعت نبرد
 دیگر تعبیر بنفس کافر است که صوفی میکوشد این نفس کافر را مسلمان سازد از جمله شیخ عطار در منطق الطیر مقاله بیست و یکم میگوید:

يك شبى عكاشه گفت اى حاضران
وانگهى آن كرزبان بوالفضول
اين تواند بود اما آمدند
تا شود اين نفس كافر يك زمان
اين نيارستند كرد و آن رواست
ما همه در حكم نفس كافریم
كافر است اين نفس نافرمان چنین
چون همد میگیرد این نفس ازدوراه
دل سوار مملکت آمد مقیم
اسب چندانی که تازاند سوار
هرچه دل از حضرت جانان گرفت
هر که این سگ را بمردی بند کرد

مولانا رومی در دفتر چهارم مثنوی میگوید:

نفس فرعونى است هان سیرش مکن
گر بگویند ورنه بنالد زار زار
و نیز در دفتر ششم میگوید:

نفس كافر خود همی ندهد امان
آدمی خود مبتلا بهتر بود
گشت طاغی چونكه فارغ شد زنان
زانكه زار و عاجز و مضطر بود
ترويض نفس سرکش و كشتن آن بزرگترین مجاهدتى است كه سالك باید
بعمل آورد و این مجاهده است كه انسان را وارد راهی میکند كه بخدا برسد و باتفاق
همه پیشوایان صوفیه بدون ترويض نفس و دست یافتن بر آن ورود بعالم سیر و سلوك
واقعی و صفا و روحانیت ممکن نیست.

اساس ترويض نفس این است كه از هر چیزيكه نفس بآن راغب و مایل است

اين جهان گر پُر شود از كافران
از سر صدقى كنند ايمان قبول
انبيا اين صد هزار و بيست و اند
يا مسلمان يا بميرد در ميان
در ميان چندین تفاوت از چه خاست
در درون خویش كافر پروریم
كشتنش اولی تر است آسان چنین
پس عجب باشد اگر گردد تباه
روز و شب اين نفس سگ اورانديم
در برابر میروود سگ در شكار
نفس از دل نیز هم چندان گرفت
در دو عالم شیر آرد در كمند

و مخصوصاً از چیزهایی که نفس بآن معتاد است بازداشته شود خواجه حافظ میفرماید:
 در خلاف آمد عادت بطلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم
 شیخ محمود شبستری میگوید:

نمیدانم بهر جائی که هستی خلاف رسم و عادت کن که رستی
 حکیم سنائی غزنوی گفته:

کانکه رست از رسم و عادت گوید اورا سنتش کای قفس بشکسته اینک شاخ طوبی مر حبا
 و نظامی میگوید:

هر چه خلاف آمد عادت بود قافله سالار سعادت بود

و نیز نفس را باید چنان بار آورد که در مقابل هوسهای خود مقاومت کند و کبر
 و خود پسندی او از میان برود و از راه تحمل رنج و درد و بلایا و محن باید کاری کرد
 که نفس بفهمد جنساً تا چه پایه پست و بیهوده و اعمالش تا چه اندازه ناپاک و آلوده
 است تا آنکه نفس طاغی سرکش کافر مسلمان شود یعنی رام و منقاد گردد.

راجع باعمال ظاهری که منجر بکشتن نفس و رام ساختن آن میشود در کتب
 صوفیه فصول طولانی هست از قبیل مواظبت بر نماز و روزه و ذکر و انزوا و سکوت که
 ورود در آن بحث سبب طول کلام خواهد بود و هر کس بخواهد بجزئیات این
 موضوع واقف شود باید بکتاب قوم مراجعه کند^۱.

بزرگان صوفیه معتقداند که ترویض نفس با اصول و شروطی که مقرر شده
 است سبب قلب ماهیت انسان و دیگر گونه شدن درون او است و گفته اند که معنای
 واقعی عبارت بسیار معروف در بین عرفا که « **موتوا قبل ان تموتوا** » همین است.

۱- از قبیل احیاء العلوم و کیمیای سعادت غزالی و مشنویات عطار و عوارف المعارف سهروردی

البته مقصود از این عبارت «مردن پیش از مرگ» که سنائی میگوید:

بمیر ای دوست پیش از مرگ اگر می‌زندگی خواهی

که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما

این نیست که جنبه ناسوتی و مادی انسان بکلی از میان برود یا ممکن باشد چنین انتظاری داشت بلکه مقصود این است که زمام نفس سرکش بدست سالک بیاید تا او را رام و پاک کند و صفات رذیله آنرا از میان ببرد و با تسلیم و توکل و توجه کامل بخدا و مراقبت تام و مجاهدت فراوان ملکات فاضله‌ئی جانشین صفات رذیله سازد باین معنی که مقصود صوفی از «مرگ باراده» «زندگی در حق» است که **مت بالاراده تحیی بالطبیعة**.

صوفی همینکه اراده خود را کشت و هوا و خواهش نفس را از میان برد بمقام «رضا» و «توکل» واصل میشود و دیگر با «خواستن» کاری ندارد.

هجویری در کشف المحجوب^۱ میگوید: «و اندر حکایات مشهور است که درویشی اندر دجله گرفتار شد و سباحه ندانست یکی گفت از کناره که خواهی تا کسی را بیا گاهانم تا ترا بر کشد گفتا نه گفت خواهی تا غرقه شوی گفتا نه گفت پس چه خواهی گفت آنچه حق خواهد مرا باخواست چه کار است» و شکل کامل توکل بر خدا همین است که سالک بهر چه دلش بخواهد پشت پا بزند و بعبارت صوفیه کالمیت بین یدی الغسال باشد. یعنی از هر چیزی که منجر بپرورش نفس باشد احتراز بجوید.

بطوریکه مکرر اشاره شده در مسائل احساساتی یعنی مسائلی که سروکارش با عقیده و قلب است انسان غالباً از جاده اعتدال خارج شده بطرف مبالغه و افراط میرود یکی از مثالهای روشن این اصل مبالغه و افراطی است که بعضی از صوفیه مخصوصاً صوفیان قدیم در موضوع توکل بر خدا کرده‌اند تا آنجا که رعایت عادی‌ترین

و ضروری ترین چیزهای زندگی را مخالف تو کل شمرده اند از این قبیل که زیر بار
 احدی نرفته هیچوقت در طلب غذا و لباس و پناهگاه بر نیامده برای تسکین هیچ دردی
 و معالجه هیچ مرضی دوا بکار نبرده اند و لسان حال آنها این بوده که در قدرت خداوند
 مالک زمین و آسمان شکی نیست باید در هر حال با کمال اطمینان باو تسلیم بود و
 براو توکل داشت خداوند فیاض که عالم وقادر و کریم است.

« حاجت موری بعلم غیب بداند
 در بن چاهی بزیر صخره صما »
 و همانطور که :

« داده ز بخشنده گی و بنده نوازی
 مرغ هوا را نصیب و ماهی دریا »
 نصیب متوکل بر او را هم خواهد رسانید و چنانکه بجنین روزی میرساند پدر
 و مادر جنین را هم گرسنه نخواهد گذاشت .

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شقیق بلخی که در توکل مبالغه داشته
 میگوید: « نقل است که در بلخ قحطی عظیم بود چنانکه یکدیگر میخورند غلامی
 دید در بازار شادمان و خندان گفت ای غلام چه جای خرمی است نبینی که خلق
 از گرسنگی چون اند غلام گفت مرا چه باك که من بنده کسی ام که وی را دهی است
 خاصه و چندین غله دارد مرا گرسنه نگذارد شقیق آن جایگاه از دست برداشت
 الهی این غلام بخواجه که انبار داشته باشد چنین شاد باشد تو مالک الملوکی و روزی
 پذیرفته ما چرا اندوه خوریم در حال از شغل دنیا رجوع کرد و توبه نصوح کرد و روی
 براه حق نهاد و در توکل بحد کمال رسید پیوسته گفتی من شاگرد غلامی ام . »

« و ابراهیم ادهم بوی افتاد شقیق گفت ای ابراهیم چون میکنی در کار معاش
 گفت اگر چیزی رسد شکر کنم و اگر نرسد صبر کنم شقیق گفت سگان بلخ همین
 کنند که چون چیزی باشد مراعات کنند و دم جنبانند و اگر نباشد صبر کنند ابراهیم
 گفت شما چگونه کنید گفت اگر ما را چیزی رسد ایثار کنیم و اگر نرسد شکر کنیم
 ابراهیم برخاست و سراودر کنار گرفت و ببوسید . »

حاصل عقیده این طبقه صوفیان این بوده که سه چیز برای سالک اصل شمرده

میشود و آن سه چیز بایکدیگر ملازمه دارند یعنی اگر یکی از آن سه چیز را قبول کرد دو چیز دیگر را هم ناگزیر است بپذیرد و الا هر سه چیز را فاقد خواهد بود اول آنکه سالک با فکر و نیت و زبان و عمل خود از روی یقین معترف باشد که خدا یکی است و چون یقین بیگانگی خدا کند قهراً معتقد خواهد شد که جز او احدی نمی تواند باو خیری برساند یا از او دفع شرّی کند پس کار خود را بخدا وا گذارد و جز او بچیز دیگری امیدوار نباشد و بغیر از او از هیچ چیز نترسد بعبارة آخری از اصل اوّل که توحید است اصل دومی که توکل است زائیده خواهد شد و چون این دو اصل محرز شود «رضا» پیدا خواهد شد که سرچشمه همه خوشیها است زیرا در این حال است که سالک طریقت بهر چه پیش آید خوشدل است.

عارفی از جماعتی پرسید که اگر خداوند امروز شما را بمیراند آیا نماز و طاعت و فریضه فردا را از شما خواهد خواست جواب گفتند نه چگونه ممکن است که خدا طاعات و فرائض از روزی بطلبد که زنده نیستیم عارف گفت پس شما هم همانطور که او نماز و طاعت فردا را نمیخواهد رزق و روزی فردا را از او نطلبید زیرا ممکن است تا فردا زنده نمانید!

۱- گفتار و رفتار اهل توکل صوفیه بسیار شبیه است بتهالیم مسیح که بطور مثال بعضی از آنها ذکر میشود از جمله در باب ششم انجیل متی میفرماید: «بنابر این بشما میگویم از بهر جان خود اندیشه نکنید که چه خورید یا چه آشامید و نه برای بدن خود که چه بپوشید آیا جان از خوراک و بدن از پوشاک بهتر نیست مرغان هوا را نظر کنید که نه میکارند و نه میدروند و نه در انبارها ذخیره میکنند و پدر آسمانی شما آنها را میپروراند آیا شما از آنها بمراتب بهتر نیستید و کیست از شما که بتفکر بتواند ذراعی بر قامت خود افزاید و برای لباس چرا میاندیشید درسوسنهای چمن تأمل کنید چگونه نمو میکنند نه محنت میکشند و نه میریسنند لیکن بشما میگویم سلیمان هم با همه جلال خود چون یکی از آنها آراسته نشد پس اگر خدا علف صحرا را که امروز هست و فردا در تنور افکنده میشود چنین بپوشاند ای کم ایمانان آیا نه شما را از طریق اولی پس اندیشه نکنید و مگوئید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه بپوشیم زیرا که در طلب جمیع این چیزها امتها میباشند اما پدر آسمانی شما میداند که بدین همه چیز احتیاج دارید لیکن اول ملکوت خدا و عدالت او را بطلبید که این همه برای شما مزید خواهد شد پس در اندیشه فردا مباشید زیرا فردا اندیشه خود را خواهد کرد بدئی امروز برای امروز کافی است»

صوفیان دوره‌های بعد که مفهوم روشن‌تر و پخته‌تری از تصوف و عرفان داشته‌اند
 باعتدال و میانه روی نزدیک شده سعی و کوشش در راه بدست آوردن معاش و کسب
 و حرفه و اشتغال بکارهای مفید را مخالف با توکل ندانسته بلکه پیروان را تشویق و
 ترغیب کرده‌اند و در کتب و رسائلی که برای ارشاد مبتدیان و آموختن آداب تألیف
 کرده‌اند فصول مهمه نگاشته‌اند از جمله غزالی در احیاء العلوم و کیمیای سعادت
 بتفصیل از کسب و سعی در طلب معاش و امثال آن سخن رانده است.

مولانا رومی در کتاب مثنوی که جامع‌ترین و شیواثرین کتاب عرفا است و
 هیچ بحثی از مباحث تصوف در آن فروگذار نشده است در مجلد اول در «قصه نخجیران
 و بیان توکل و ترک جهد کردن» میگوید طایفه نخجیر که دائماً مورد حمله شیر و
 با او در کشمکش بودند فرستادگانی نزد شیر فرستادند که ما باندازه حاجت تو
 وظیفه‌ئی برای تو مقرر می‌داریم و هر روز بتو می‌رسانیم که دیگر دست از صید ما برداری
 و شرحی در فوائد توکل بیان کردند شیر در جواب آنها شرحی از فضیلت جهد و کوشش
 و سعی و عمل سخن راند نخجیران بار دیگر دلائلی در ترجیح توکل بر جهد گفتند
 شیر نیز بادلائلی جهد را بر توکل ترجیح نهاد.

در طی این گفت و شنود طولانی ادله دو طرف که برآه و علیه توکل است واضح
 میشود و حد اعتدال معلوم میگردد از جمله نخجیران بشیر گفتند:

جمله گفتند ای حکیم با خبر	الحذر دع لیس یغنی عن قدر ^۱
در حذر شوریدن شور و شر است	رو تو کل کن تو کل بهتر است
با قضا پنجه زن ای تند و تیز	تا نگیرد هم قضا با تو ستمیز
مرده باید بود پیش حکم حق	تا نیاید زحمت از رب الفلق

شیر جهد را افضل از توکل و تسلیم دانسته در جواب میگوید:

گفت آری گر تو کل رهبر است

این سبب هم سنت پیغمبر است

گفت پیغمبر با آواز بلند
 رمز الکاسب حبیب الله شنو
 رو تو کل کن تو با کسب ای عمو
 جهد کن جدی نما تا واره‌ی
 نخجیران دوباره گفتند :

نیست کسبی از تو گل خوبتر
 طفل تا گیرا و تا پویا نبود
 چون فضولی کرد و دست و پا نمود
 ما عیال حضرتیم و شیر خواه
 آنکه او از آسمان باران دهد
 شیر در جواب گفت :

گفت شیر آری ولی رب العباد
 پایه پایه رفت باید سوی بام
 پای داری چون کنی خود را تولنگ
 سعی شکر نعمتش قدرت بود
 شکر نعمت نعمت افزون کند
 جبر تو خفتن بود در ره محسب
 هان محسب ای جبری بی اعتبار
 تا که شاخ افشان کند هر لحظه باد
 گر تو کل میکنی در کار کن
 و نیز شیر در جواب آنها گفت :

شیر گفت آری و لیکن هم ببین

با تو کل زانوی اشتر ببند^۱
 از تو کل در سبب کاهل مشو
 جهد میکن کسب میکن موبمو
 ورتو از جهدش بمانی ابلهی

چیست از تسلیم خود محبوب تر
 مر کبش جز شانه بابا نبود
 در عنا افتاد و در کور و کبود
 گفت الخلق عیال لاله
 هم تواند کو بر حمت نان دهد

نردبانی پیش پای ما نهاد
 هست جبری بودن اینجا طمع خام
 دست داری چون کنی پنهان تو جنگ
 جبر تو انکار آن نعمت بود
 کفر نعمت از گفت بیرون کند
 تا نبینی آن در و در گه محسب
 جز بزیر آن درخت میوه دار
 بر سر خفته بریزد نقل و زاد
 کسب کن پس تکیه بر جبار کن

جهد های انبیا و مرسلین

۱- اشاره بحديثی است که گفته اند شخصی شتر خود را مهمل رها کرده بود و میگفت « توکل علی الله » پیغمبر ملاحظه کرده فرمودند : « اعقلها و توکل علی الله » .

سعی ابرار و جهاد مؤمنان
 جهد میکن تا توانی ای کیا
 با قضا پنجه زدن نبود جهاد
 این جهان زندان ما زندانیان
 چیست دنیا از خدا غافل شدن
 مال را گر بهر دین باشی حمول
 آب در کشتی هلاك کشتی است
 چونکه مال و ملك را از دل براند
 گرچه این جمله جهان ملك وی است
 کسب کن سعی نما و جهد کن

تا بدین ساعت ز آغاز جهان
 در طریق انبیاء و اولیا
 زانکه این راهم قضا بر ما نهاد
 حفره کن زندان و خود را وارهان
 نی قماش و نقره و فرزند و زن
 نعم مال صالح گفت آن رسول
 آب در بیرون کشتی پشته است
 زان سلیمان خویش جز مسکین نخواند
 ملك در چشم دل اولاشی است
 تا بدانی سر علم من لدن

رضا

رضا از مقامات عالی سالک و آخرین آنها است یعنی ماورای آن مقامی نیست
 بلکه آخرین مرحله ورزش اخلاقی و تهذیب نفس است سالک همینکه ببرکت کشف
 و شهود از شرك خفی بیرون آمد و بدل و جان موحد شد و خدا را منبع هر خیر و برکت
 شمرد و نیز معتقد شد که او قادر و قاهر بر همه اشیاء و عالم بحاجت هر موجودی است
 و از غیر او از هیچ چیز نباید بترسد و نیز بهیچ چیز دیگر نباید امیدوار باشد البته
 مقتضی این عقیده توکل خواهد بود و هر چه در عالم توحید محکم تر باشد توکلش
 بیشتر خواهد بود و چون دو مقدمه «توحید» و «توکل» حاصل شود قهراً بمقام
 «رضا» واصل خواهد شد و ناچار بداده خدا رضا داده و از جبین گره خواهد گشود و
 معتقد خواهد شد که در طریقت هر چه پیش سالک آید خیر او است.

رضای بقضای الهی ثمره محبت کامل بخدا است و عبارت است از اینکه قلب
 بنده در تحت حکم خداوند ساکن باشد و بتقدیر اذعان کند و معتقد شود که خداوند

در قسمت غلط نکرده و هیچگاه خطائی بر قلم صنع نرفته است و هر که را هر چه داده بجا داده پس حسد نبرد و بداده خدا اعتراض نکند بلکه هر چه واقع شود همه را خیر به بیند و بآن راضی باشد تا خدا از او راضی باشد و بعقیده صوفیه این است معنی آیه «رضی الله عنهم ورضوا عنه». صوفی کاملی که در مقام رضا واقع باشد حتی در پیش آمد بلا لب بدعا نگشاید یعنی طلب از خداوند که قضا را تغییر دهد خلاف رضا است.

صوفی متوکل و راضی طبعاً آن بین است یعنی پیوسته بفکر حال است نه بگذشته کاری دارد و نه خود را بآینده مشغول میسازد^۱ بقول جلال الدین رومی:

صوفی ابن الوقت باشد ای رفیق^۲ نیست فردا گفتن از شرط طریق

خوش بینی و انبساط خاطر و انشراح صدر و خالی بودن از حرص و حسد و بلند همتی عارف و مناعت طبع و آزاد منشی او که غالباً در گفته‌های عرفای بزرگ محسوس است ناشی از همین صفت «رضا» است.

مولانا جلال الدین رومی در دفتر سوّم مثنوی در «قصه اولیا که راضی اند با حکام قضای الهی و لایه نکنند که این حکم را بگردان» میگوید:

بشنو اکنون قصه آن رهروان که ندارند اعتراضی در جهان

۱- شیخ عطارد در تذکرة الاولیا در شرح حال ذوالنون مصری نوشته که شخصی از او وصیتی خواست ذوالنون گفت: «همت خویش را از پیش و پس مفرست گفت این سخن را شرحی ده گفت از هر چه گذشت و از هر چه هنوز نیامده است اندیشه مکن و نقد وقت را باش».

۲- هجویری در کشف المحجوب در کشف حجاب دهم میگوید: «وقت آن بود که بنده بدان از ماضی و مستقبل فارغ شود چنانکه واردی از حق بدل وی پیوندد و سرّ وی را در آن مجتمع گرداند چنانکه اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل پس همه خلق را اندرین دست نرسد و نداند که سابق بر چه رفت و عاقبت بر چه خواهد بود خداوندان وقت گویند علم ما مر عاقبت و سابق را ادراک نتواند کرد ما را اندر وقت با حق خوش است که اگر بفردا مشغول شویم و یا اندیشه دی بردل گذاریم از وقت محجوب گردیم و حجاب پراکندگی باشد پس هر چه دست بدان نرسد اندیشه آن مجال باشد چنانکه بوسعید خراز گوید وقت عزیز خود را جز بعزیزترین چیزی مشغول مکنید و عزیزترین چیزهائ بنده شغل وی باشد بین الماضی و المستقبل».

ز اولیا اهل دعا خود دیگراند
 قوم دیگر میشناسم ز اولیا
 از رضا که هست رام آن کرام
 در قضا ذوقی همی بینند خاص
 حسن ظنی بر دل ایشان گشود
 هر چه آید پیش ایشان خوش بود
 زهر در حلقومشان شکر بود
 جملگی یکسان بودندشان نیک و بد
 کفر باشد نزدشان کردن دعا
 و در دنباله همین قصه میگوید:

گفت بهلول آن یکی درویش را
 گفت چون باشد کسی که جاودان
 سیل و جوها بر مراد او روند
 زندگی و مرگ سرهنگان او
 هر کجا خواهد فرستد تعزیت
 سالکان راه هم بر کام او
 هیچ دندانی نجنبند در دهان
 بی رضای او نیفتد هیچ برگ
 بی مراد او نجنبند هیچ رگ
 گفت ای شه راست گفتی همچنین
 آن و صد چندانی ای صادق ولیک
 گفت این باری یقین شد پیش عام
 هیچ برگ در نیفتد از درخت

که همی دوزند و گاهی میدرند
 که دهانشان بسته باشد از دعا
 جستن دفع قضاشان شد حرام
 کفرشان آید طلب کردن خلاص
 که نپوشند از غمی جامه کبود
 آب حیوان گردد از آتش بود
 سنگ اندر راهشان گوهر بود
 از چه باشد این ز حسن ظن خود
 کای اله از ما بگردان این قضا

چونی ای درویش واقف کن مرا
 بر مراد او رود کار جهان
 اختران زانسان که او خواهد شوند
 بر مراد او روانه کو بکو
 هر کجا خواهد ببخشد تهنیت
 ماندگان راه هم در دام او
 بی رضا و امر او فرمان روان
 بی قضای او نیاید هیچ برگ
 در جهان ز اوج ثریا تا سمک
 در فرو سیمای تو پیداست این
 شرح کن این را بیان کن نیک نیک
 که جهان در امر یزدان است رام
 بی قضا و حکم آن سلطان بخت

از دهان لقمه نشد سوی گلو
میل و رغبت کان زمام آدمی است
این قدر بشنو که چون کلی کار
چون قضای حق رضای بنده شد
بی تکلف نی پی مزد و ثواب
زندگی خود نخواهد بهر خود
هر کجا امر قدم را مسلکی است
هست ایمانش برای خواه او
ترك کفرش هم برای حق بود
این چنین آمد زاصل آن خوی او
انگهان خندد که او بیند رضا
بنده کش خوی و خصلت این بود
پس چرا لابه کند او یا دعا
مرگ او و مرگ فرزندان او
نزع فرزندان بر آن با وفا

و نیز در دفتر سوّم بعد از قصّه «ربودن عقاب موزه پیغمبر را» میگوید:

عبرت است این قصه ای جان مر ترا
تا که زیرك باشی و نیکو گمان
دیگران کردند زرد از بیم آن
ز آنکه گل گر برگ بر گش میکنی
گوید از خاری چرا افتم بغم
هر چه از تو یاوه گردد از قضا
ما التصوف قال وجدان الفرح

تا نگوید لقمه را حق کادخلوا
جنبش و آرام امر آن غنی است
می نگردد جز بامر کردگار
حکم او را بنده خواهند شد
بلکه طبع او چنین شد مستطاب
نی پی ذوق حیات و مستلذ
زندگی و مردگی پیشش یکیست
نی برای جنت و ائمار و جو
نی زبیم آنکه در آتش شود
بی ریاضت نی ز جستجوی او
همچو حلوای شکر او را قضا
نی جهان بر امر و فرمانش رود
که بگردان ای خداوند این قضا
بهر حق پیشش چو حلوا در گلو
چون قطائف پیش شیخ بینوا

تا شوی راضی تو در حکم خدا
چون ببینی واقعه بد ناگهان
تو چو گل خندان که سود و زیان
خنده نگذارد نگردد منشنی
خنده را من خود ز خار آورده ام
تو یقین دان که خریدت از بلا
فی الفواد عند اتيان الترح

گر بلا آید ترا انده مبر ور زیان بینی غم آنرا مخور
 کان بلا دفع بلاهای بزرگ وان زیان منع زیانهای سترک
 راحت جان آمد ای جان فوت مال مال چون جمع آمد ای جان شد وبال
 در قرن سوم بین مشایخ صوفیه اختلاف بوده در اینکه آیا «رضا» را باید از
 جمله «مقامات» شمرد یا از جمله «احوال» .

فرقه محاسبیه یعنی پیروان ابو عبدالله الحارث بن الاسد المحاسبی که غالب
 صوفیان خراسان تابع او بودند میگفتند که رضا از جمله احوال است ولی صوفیان
 عراق برخلاف عقیده حارث محاسبی رضا را از جمله مقامات میشمردند .
 در صفحات گذشته این کتاب گفتیم که بعقیده صوفیه مقام از جمله اعمال است
 یعنی امری است اکتسابی و اجتهادی سالک طریقت باید در هر مقام رعایت آن مقام را
 بکند و نهایت سعی و کوشش را مبذول دارد تا کمال آن مقام را ادراک کند و خود را
 قابل و مستعد مقام بالاتر سازد مثلاً اول مقامات توبه است آنگاه ورع سپس زهد بعد
 فقر بعد مقام صبر آنگاه مقام توکل و بالاخره مقام رضا سالک پس از رهایی از غفلت
 و موفق شدن بتوبه براهبری ولی و مرشد باید غایت جهد را برای کمال خویش در
 هر یکی از مقامات مبذول دارد و تا لوازم مقامی ملکه و طبیعت ثانوی او نشود دعوی
 مقام بالاتر نکند .

اما «حال» معنیی^۱ است که از طرف حق بدل سالک پیوندد بدون آنکه چون
 آن «حال» بیاید بامجاهده و کوشش بتواند آنرا از خود دفع کند و یا چون آن حال
 برود باتکلف بتواند آن حال را جذب نماید بعبارت دیگر حال از جمله افضال خداوندی
 است بدون مجاهدت و از جمله مواهب است در صورتیکه مقام از جمله مکاسب .

صاحب «مقام» بمجاهدت خود قائم است در صورتیکه صاحب «حال» از خود
 فانی است و ظهور «حال» نتیجه لطف الهی است بدل او و نیز گفته شد که بعضی از
 صوفیه که پیشرو آنها حارث محاسبی است «دوام حال» را جائز شمرده اند و گروهی

دیگر از قبیل جنید بغدادی گفته‌اند که « دوام حال » جایز نیست بلکه « احوال » مثل برق است که لحظة ظاهر میشود ولی میگذرد و دوام نمی‌یابد .

هجویری در کتاب کشف المحجوب بعد از نقل اقوال صوفیان خراسان و عراق در اینکه آیا « رضا » از جمله مقامات است یا از احوال میگوید : « و در جمله بدانکه رضا نهایت مقامات است و بدایت احوال و این محلی است که يك طرفش در کسب و اجتهاد است و یکی در محبت و غلیان آن و فوق آن مقام نیست و انقطاع مجاهدت اندر آن است پس ابتداء آن از مکسب بود و انتهاء آن از مواهب کنون احتمال کند که آنکه اندر ابتدا رضا خود بخود دید گفت مقام است و آنکه اندر انتها رضا خود بحق دید گفت حال است . »

اینک چند فقره از گفته‌های صوفیان بزرگ را راجع به رضا از تذکرة الاولیای عطار التقاط نموده در اینجا نقل میکنیم :

بشر حافی گفته که از فضیل عیاض « پرسیدم که زهد فاضلتر یا رضا گفت رضا فاضلتر از آنکه راضی هیچ منزل طلب نکند بالای منزل خویش . »

ذوالنون مصری گفته : « رضا شاد بودن دل است در تلخی قضا » و گفت « رضا ترك اختیار است پیش از قضا و تلخی نایافتن است بعد از قضا و جوش زدن دوستی است در عین بلا » گفتند « کیست داننده تر بنفس خویش گفت آنکه راضی است بدانچه قسمت کرده‌اند . »

حارث محاسبی گفته « رضا آرام گرفتن است در تحت مجاری احکام . »

ابوسلیمان دارانی گفته : « خدا را بند گانند که شرم میدارند که با او معاملت کنند بصبر پس معاملت میکنند برضا یعنی در صبر کردن معنی آن بود که من خود صبورم اما در رضا هیچ نبود و چنانکه دارد چنان باشد صبر بتو تعلق دارد و رضا بدو » و گفت « راضی بودن و رضا آن است که از خدا بهشت نخواهی و از دوزخ پناه نطلبی » و گفت « از هر مقامی حالی بمن رسید مگر از رضا که بجز بوئی از او بمن نرسید با این همه

اگر خلق همه عالم را بدوزخ برند و همه بکُرّه روند من برضا روم زیرا که اگر رضاء من نیست در آمدن بدوزخ رضاء او هست» و گفت «ما در رضا بجائی رسیدیم که اگر هفت طبقه دوزخ در چشم راست ما نهند در خاطر ما نگذرد که چرا در چشم چپ ننهادند.»

احمد خضرویه گفت: «صبر زاد مضطّرّان است و رضا درجه عارفان است». از یحیی معاذ رازی پرسیدند که «بچه توان شناخت که خدای تعالی از ما راضی است یا نی گفت اگر تو راضی باشی از او نشان است که او از تو راضی است». منصور عمّار گفته: «مردمان بر دو قسم اند یا بخود عارف اند یا بحق آنکه بخود عارف بود شغلش مجاهده و ریاضت بود و آنکه بحق عارف بود شغلش عبادت و طلب رضا بود».

شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته: «رضا بر دو قسم بود رضا بدو و رضا از او رضا بدو در تدبیر بود و رضا از او در آنچه قضا کند». شبلی گفته: «صابر از اهل درگاه است و راضی از اهل پیشگاه و مفوض از اهل البیت».

جلال الدین رومی در مجلدات مثنوی بکرات از تسلیم و رضا صحبت کرده است:
 ای مسلمان بایدت تسلیم جست زانکه مقصود از ازل تسلیم تست

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجو ای عجب من عاشق این هر دوزد

عاشقم بر رنج خویش و درد خویش بهر خشنودی شاه فرد خویش

احوال

گفته شد که حال « معنی است که بقلب سالک بدون اختیار و تعمد و جلب و اکتساب وارد میشود از قبیل طرب یا حزن و بسط یا قبض و شوق و انزاع و امثال آنها .

سید شریف جرجانی در کتاب « التعریفات » در تعریف لغت « حال » میگوید :
 الحال فی اللغة نهاية الماضي و بداية المستقبل و الحال عند اهل الحق معنی یرد علی القلب من غیر تصنع و لا اجتلاب و لا اکتساب من طرب او حزن او قبض او بسط او هیئته و یزول بظهور صفات النفس سواء یعقبه المثل او لا فاذا دام و صار ملکاً یسمى مقاماً فالاحوال مواهب و المقامات مکاسب و الاحوال تاتی من عین الجود و المقامات تحصل ببذل المجهود^۱

ابونصر سراج در کتاب اللمع مجموع احوال صاحب‌دلان را بده قسم تقسیم نموده که عبارتند از : مراقبه و قرب و محبت و خوف و رجاء و شوق و انس و اطمینان و مشاهده و یقین .

اینک بنحو اجمال هر حالی از احوال را در اینجا وصف میکنیم :

مراقبت

مراقبت عبارت از یقین بنده است باینکه خداوند در جمیع احوال عالم بر قلب و ضمیر و مطلع بر رازهای درونی اوست^۲ البته همین که سالک یقین حاصل کرد باینکه خدا همیشه اورامی بیند و بر زوایای درون او واقف و مطلع است مراقب خواطر ناپسندی خواهد بود که قلب را از ذکر خداوند باز میدارد از پیغمبر روایت شده که فرمود خدای را چنان پرستش کن که گوئی او را می‌بینی و اگر تو او را نمی‌بینی او تو را می‌بیند^۳.

۱- تعریفات چاپ مصر صفحه ۳۶ .

۲- سید شریف علی بن محمد جرجانی در کتاب « تعریفات » در تعریف مراقبت میگوید :
 «المراقبة استدامة علم العبد باطلاع الرب فی جمیع احواله» .

۳- «اعبد الله كأنک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک» (کتاب اللمع صفحه ۵۵ چاپ لیدن)

اهل مراقبت رابسه حال میتوان شمرد :

اول حال مراقبت آن است که بواسطه یقین باطلاع خداوند بر ضمیر بنده این حال پیدا شود که فکر بدیا تلقین شیطانی بقلب او راه نیابد و چون خدا را در همه حال و همه جا حاضر و ناظر بیند کمتر بدام هوای نفس اسیر شود جنید بغدادی مریدی داشت « که او را از همه عزیز تر میداشت دیگران را غیرت آمد شیخ بفرست بدانست گفت ادب و فهم او از همه زیادت است ما را نظر بر آنست امتحان کنیم تا شما را معلوم شود فرمود تابيست مرغ آوردند و گفت هر مریدی یکی را بردارید و جایی که کس شما را نبیند بکشید و بیاورید همه برفتند و بکشتند و باز آمدند الا آن مرید که مرغ زنده باز آورد شیخ پرسید که چرا نکشتی گفت از آنکه شیخ فرموده بود که جایی باید که کس نبیند و من هر جا که میرفتم حق تعالی میدید جنید گفت دیدید که فهم او چگونه است و از آن دیگران چگونه همه استغفار کردند^۱.

حارث محاسبی گفته « مراقبت علم دل است در قرب حق تعالی^۲ ».

حاصل آنکه اول حال مراقبت آن است که حسن بن علی دامغانی گفته « علیکم

بحفظ السرائر فانه مطلع علی الضمائر^۳ ».

دوم حال مراقبه آنست که سالک در حال مراقبه کاینات را فراموش کند یعنی بحالی باشد که در آن حال وجود و عدم دنیا برای او یکسان باشد و چنان مراقب باشد که جز خدا هیچ چیز در ذهن و فکر او نباشد شبلی میگوید : « پیش نوری شدم او را دیدم بمراقبت نشسته که موئی بر تن او حرکت نمیکرد گفتم مراقبتی چنین نیکو از که آموختی گفت از گربه که بر سوراخ موش بود و او از من بسیار ساکن تر بود^۴ ».

۱- تذکرة الاولیاء عطار ج ۲ صفحه ۲۱

۲- تذکرة الاولیاء ج ۱ صفحه ۲۲۷

۳- کتاب اللمع صفحه ۵۵

۴- تذکرة الاولیاء ج ۲ صفحه ۵۲

مقصود نوری این است که از وضع مراقبت گربه بخود آمده چنانکه گوئی هاتفی باو گفته باشد که ای کوتاه نظر مطلوب را کمتر از موشی میندار و خود در مراقبه کمتر از گربهئی مباش .

احمد بن عطا گفته : « خیر کم من راقب الحق بالحق فی فناء مادون الحق » .
 شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته : « یکبار شنیدم که در مصر پیری و جوانی بمراقبت نشسته اند بر دوام آنجا رفتم دو شخص را دیدم روی بقبله کرده سه بار سلام کردم جواب ندادند گفتم بخدای بر شما که سلام مرا جواب دهید آن جوان سر بر آورد و گفت یا ابن خفیف دنیا اندک است و از این اندک اندکی مانده است از این اندک نصیب بسیار بستان یا ابن خفیف مگر فارغی که بسلام ما میپردازی این بگفت و سرفرو برد و من گرسنه و تشنه بودم گرسنگی را فراموش کردم همگی من ایشان گرفتند توقف کردم و با ایشان نماز پیشین گزاردم و نماز دیگر گزاردم و گفتم مرا پندی ده گفت یا ابن خفیف ما اهل مصیبتیم ما را زبان پند نبود کسی باید که اصحاب مصیبت را پند دهد سه روز آنجا بودم که نه چیزی خوردیم و نه خفتیم با خود گفتم چه سو گند دهم تا مرا پندی دهند آن جوان سر بر آورد و گفت صحبت کسی طلب کن که دیدن او ترا از خدای یاد دهد و هیبت او بر دل تو افتد و ترا بزبان فعل پند دهد نه بزبان گفتار^۲ » .

حال سوم در مراقبت حال بزرگان اهل مراقبت است که مراقب خدا هستند و از خدا میطلبند که آنها را در حال مراقبت رعایت فرماید یعنی خداوند متولی امر آنها باشد و بفضل خویش آنها را مصادق « وهو يتولى الصالحين » فرماید .

سالك در این مقام باید طوری باشد که خود از میان برخیزد و بین او و خدا هیچ حجابی باقی نماند به جنید بغدادی گفتند « که میگوئی حجاب سه است نفس و

خلق و دنیا گفت این سه حجاب عام است حجاب خاص سه است دید طاعت و دید ثواب و دید کرامت^۱ مقصود این است که در این مقام در بیخودی باید بمقامی برسد که خود بمراقبت خود واقف نباشد در حالیکه سراپای وجودش مراقبت باشد و این «حال» در او تمکن تام یافته باشد.

ابن عطا گفته است: «أَوْ مَا عَلِمْتَ أَنَّ مَا تَقَارَنُ بِهِ ذَكَ اقْدَارُ فِي جَنْبِ مَا تَطَالَعُ بِقَلْبِكَ وَمَا تَطَالَعُهُ بِقَلْبِكَ هَبَاءٌ فِي جَنْبِ مَا تَرَأَى فِي سِرِّكَ فَرَأَى اللَّهُ تَعَالَى فِي سِرِّكَ وَعَلَانِيَتِكَ فَإِنَّهُ خَيْرُ مَا تَقَارَنُ مِنْ عَمَلِكَ وَعِبَادَتِكَ^۲».

مولانا رومی در مجلد چهارم مثنوی در حکایت: «حمله آوردن این جهانیان و تاخت بردن تا در بندگان غیب» میگوید:

گر مراقب باشی و بیدار تو	هر دمی بینی جزای کار تو
چون مراقب باشی و گیری رسن	حاجت ناید قیامت آمدن
هین مراقب باش گردل بایدت	کز پی هر فعل چیزی زایدت
ور از این افزون ترا همت بود	از مراقب کار بالاتر رود

قرب

حال مراقبت مودّی به نزدیک شدن عارف بخداوند است در قرآن آیاتی هست که مبنای همه تحقیقات صوفیه در مبحث «قرب» است مثلاً آیه وَاِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ و نیز آیه مبارکه: «وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» و نیز «وَنَحْنُ اقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تَبْصُرُونَ» ابونصر سرّاج در کتاب لمع در مبحث «حال قرب» میگوید حال قرب از احوال بنده ایست که بقلب خود نزدیکی خدا را مشاهده کند و با طاعات و جمع هم خود از راه دوام ذکر خدا در ظاهر و باطن بحق تعالی تقرّب بجوید و اهل قرب بر سه حالند:

اول متقربون بخدا با انواع طاعات برای آنکه میدانند خدا عالم است و نزدیک آنها است و قادر بر آنهاست .

دوم حال متحققین در قرب که بهرچه نگاه میکنند خدا را نزدیکتر بآن چیز می بینند تا خود را .

سوم حال بزرگان و اهل نهایات است که باید از مرحله مبتدیان بگذرند و بطوری فانی شوند که قرب خود را نبینند یعنی خود حال قرب فراموش شود و بنده از بیخودی نداند که در حال قرب است .

سید شریف جرجانی در کتاب تعریفات در تعریف « قرب » میگوید: « القرب: القيام بالطاعات والقرب المصطلح هو قرب العبد من الله تعالى بكل ما تعطيه السعادة لا قرب الحق من العبد فانه من حيث دلالة و هو معكم اينما كنتم قرب عام سواء كان العبد سعيدا او شقيا » .

حاصل آنکه قرب عبارت است از زوال حس و اضمحلال نفس و بطوریکه مولانا جلال الدین رومی میگوید این قرب قرب مکان یا زمان نیست .

گفت پیغمبر که معراج مرا	نیست از معراج یونس اجتبا
آن من بالا و آن او بشیب	زانکه قرب حق برون است از حسیب
قرب نزداین ببالا جستن است	قرب حق از حبس هستی رستن است
نیست را چه جای بالایست وزیر	نیست رانی زود و نه دور و نه دیر
کارگاه صنع حق در نیستی است	غره هستی چه دانی نیست چیمست
حاصل این اشکست ایشان ای کیا	می نماید هیچ با اشکست ما
آنچنان شادند در ذل و تلف	همچو ما در وقت اقبال و شرف
برگ بی برگی همه اقطاع اوست	فقر و خاری افتخار است و علو است ^۱

و نیز در دفتر سوم در حکایت « رسیدن خواجه و قومش بسوی ده و ناشناخت آوردن روستائی خواجه و قومش را » میگوید:

تو تو هم میکنی از قرب حق	که طبق کر دور نبود از طبق
آن نمی بینی که قرب اولیا	صد کرامت دارد و کار و کیا
آهن از داود مومی میشود	موم در دستت چو آهن میبود
قرب خلق و رزق بر جمله است عام	قرب و حی عشق دارند این کرام
قرب بر انواع باشد ای پدر	میزند خورشید بر کهسار و زر
لیک قربی هست بازر شید را	که از آن آگه نباشد بید را
شاخ خشک و تر قریب آفتاب	آفتاب از هر دو کی دارد حجاب
لیک کو آن قربت شاخ طری	که ثمار پخته از وی میبری
شاخ خشک از قربت آن آفتاب	غیر زو تر خشک گشتن گویاب

و همچنین در دفتر چهارم « در بیان آنکه خلق دوزخ گرسنگان و نالانند و از حق خواهان که روزیهای ما را فربه کن و بما برسان » میگوید که نزدیکی خداوند با انسان مثل نزدیکی جان و خرد انسان است باو که از غایت نزدیکی احساس نمیشود:

چون خرد با تست مشرف بر تمت	گر چه زو قاصر بود این دیدنت
نیست قاصر دیدن آن ای فلان	از سکون و جنبشت در امتحان
چه عجب گر خالق این قوم نیز	با تو باشد چون نه تو مستجیز
قرب بیچون است عقلت را بتو	نیست از پیش و پس و سفلی و علو
قرب بیچون چون نباشد شاه را	که نیابد بحث عقل آن راه را
نیست آن جنبش که در اصبع تراست	پیش اصبع یا پیش یا چپ و راست
وقت خواب و مرگ از وی میرود	وقت بیداری قرینش میشود
از چه رو می آید اندر اصبع	کاصبع بی او ندارد منفعت
نور چشم مردمک در دیده است	از چه راه آمد بغیر شش جهت

عالم خلق است با سوی و جهات

بی جهت تر باشد امر لاجرم

عقل تر از عقل و جان تر هم ز جان

آن تعلق هست بیچون ای عمو

غیر فصل و وصل ننمایشد گمان

بی جهت دان عالم امر و صفات

بی جهت دان عالم امر ای صنم

بی جهت دان عقل و علام البیان

بی تعلق نیست مخلوقی بدو

زانکه فصل و وصل نبود در روان

و نیز در دفتر ششم مثنوی در «قصه فقیر کنج طلب» بمناسبتی میگوید:

تو فکندی تیر فکرت را بعید

صید نزدیک و تو دور انداخته

آنچه حق است اقرب از حبل الوريد

ای کمان و تیرها بر ساخته

حال محبت

عشق و محبت یکی از عالی ترین و مهم ترین احوال عارف و از مهم ترین مبانی و اصول تصوّف است. همانطور که دیانت مسیحی بشرحی که قبلاً گفته شد بعد از امتزاج با حکمت نو افلاطونی مذهب عشق و محبت شد تصوّف هم پس از گذشتن از مراحل مختلفه و اختلاط با افکار و آراء گوناگون و تاثیرات ناشی از منابع متنوعه بحد اعلی مذهب عشق و محبت شد.

بزرگترین عامل قوی که تصوّف را بر اساس عشق و محبت استوار ساخت عقیده بوحدت وجود بود زیرا همینکه عارف خدا را حقیقت ساری در همه اشیا شمرد و ما سوی الله را عدم دانست یعنی جز خدا چیزی ندید و قائل شد باینکه:

«جمله معشوق است و عاشق پرده ئی زنده معشوق است و عاشق مرده ئی»

نسبت بهر چیزی عشق و محبت میورزد و مسلک و مذهب او صلاح کل و محبت به همه موجودات میشود. شیخ سعدی میگوید:

بجهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

ولی عالم محبت و عشق خواص صوفیه وسیع تر و بالاتر از عشقی است که سعدی فرموده است: زیرا فرق است بین معشوقی که «همه عالم از او است» و معشوقی که «همه عالم او است»^۱ جلال الدین رومی از معاصرین شیخ سعدی در دفتر پنجم مثنوی^۲ میفرماید:

عشق نبود هر زه سودائی بود	غیر معشوق از تماشائی بود
هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت	عشق آن شعله است کو چون بر فروخت
در نگر آخر که بعد از لا چه ماند	تیغ لا در قتل غیر حق براند
شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت	ماند الا الله و باقی جمله رفت
شرك جز از دیده احوال مبین	خود هم او بود اولین و آخرین
نیست تن را جنبشی از غیر جان	ای عجب حسنی بود جز عکس آن
خوش نباشد گر بگیری در عسل	آن تنی را که بود در جان خلل
از کف این جان جان جامی ربود	این کسی داند که روزی زنده بود
پیش او جان است این تف دخان	وانکه چشم او ندیده است آن رخان

عشق از جمله «احوال» است یعنی ذاتاً از مواهب الهی است نه از مکاسب بشری و همانطور که بدست آوردن عشق و روشن شدن بنور محبت موهبت آسمانی است اگر جمله کائنات جهد خود را برای خاموش شدن شعله عشق واقعی بکار برند از آن عاجز مانند.

بعقیده عارف عشق بزرگترین سر و رمز الهی است و هر مذهب و مسلک حقی زائیده عشق است و بجز بنای محبت هیچ بنائی خالی از خلل نیست هر چه بر بنیان عشق و محبت استوار باشد حقیقت است و هر چه غیر آن است وسوسه و قیل

۱- جامی در اشعة اللمعات میگوید:

همه از او است و گر نیک بنگری همه او است

ترا زدوست بگویم حکایتی بی پوست

حجاب تو همه پندارهای تو بر تو است

جمالش از همه ذرات کون مکشوف است

(لمعه هفتم در بیان ظهور عشق صفحه ۷۲ چاپ هندوستان)

۲- مثنوی چاپ علاءالدوله صفحه ۴۴۴.

وقال وماية تفرقه وجنگ وجدال است . بقوة جاذبه عشق است که عارف از قید هستی
رهائی یافته بدریای فقر و نیستی اتصال پیدا میکند یعنی مستغرق در عالم وصال میشود.
حاصل آنکه بقول جامی در اشعة اللمعات در عالم وجود جز عشق چیزی نیست
یعنی بعقیده صوفی «هستی» عشق است و بس^۱ «و کیف ينكر العشق وما في الوجود
الاهو یعنی چون ناشناخته ماند عشق و حال آنکه در وجود نیست الا عشق رباعی :

در کون و مکان هیچ نبینم جز عشق پیدا و نهان هیچ نبینم جز عشق

حاشا که ز سر عشق غافل مانم چون در دو جهان هیچ نبینم جز عشق

ولوله مظهر مظهر و اگر عشق نبودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است
زیرا که حقائق اشیاء صور تجلیات او است و ظهور ایشان بتجلی وجودی او بعد از
حصول شرائط که آنها نیز از صور تجلیات او است پس وی در هر مرتبه از آن مراتب
اگر مفقود بودی ظاهر نشدی آنچه ظاهر شده است و **ماظهر فمن الحب ظهر** و آنچه
ظاهر شده است از عشق ظاهر شده است^۲ »

۱- حافظ گفته است :

ارادتى بنما تا سعادتی بیری
که بنده را نخرد کس بعیب بی هنری

ترسم این نکته بتحقیق ندانی دانست

طفیل هستی عشقند آدمی و پری
بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش
و نیز از گفته های حافظ است در «عشق» :

ایکه از دفتر عقل آیت عشق آموزی

ساقیامی ده و کوتاه کن این گفت و شنفت

برو نمرده بفتوی من نماز کنید

هر آنکسی که در این حلقه نیست زنده بعشق

تیره آن دل که دراو شمع محبت نبود

خیره آن دیده که آتش نبرد گریه عشق

آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست

راهی است راه عشق که هیچش کناره نیست

۲- لমে هفتم صفحه ۷۰ چاپ هندوستان .

ابونصر سرّاج در کتاب اللمع بعد از ذکر آیات قرآنی از قبیل آیه مبارکه
 «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» و «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي
 يُحِبُّكُمُ اللَّهُ» و «يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» میگوید احوال
 اهل محبت سه است .

حال اول محبت عامه است که از احسان خدا به بنده پیدا میشود زیرا قلب
 انسان مجبول بـمحبت کسی است که باوا احسان کند و شرط این حال از محبت آن است
 که سمنون گفته «صَفَاءُ الْوُدِّ مَعَ دَوَامِ الذِّكْرِ لَا نَ مِنْ أَحَبَّ شَيْئًا أَكْثَرَ مَنْ ذَكَرَهُ»
 و نیز گفته شده است که :

لو كان حبك صادقاً لاطعته ان المحب لمن يحب مطيع

حال دوم محبت صادقین و متحققین است که زائیده نظر قلب است به بی نیازی
 و جلال و عظمت و علم و قدرت خداوند و وصف این قسم محبت آن است که ابوالحسن
 نوری گفته : «هَتَكَ الْإِسْتَارَ وَكَشَفَ الْأَسْرَارَ» و نیز ابراهیم خواص گفته : محبت
 «محوارات است و احتراق جمله صفت بشریت و حاجات»^۱

حال سوم محبت صدیقین و عارفین است که نتیجه نظر پاک و معرفت کامل آنها
 است باینکه خداوند بدون علت و سبب و بصرف فضل و رحمت آنها را دوست میدارد
 كذلك آنها هم بدون علت خدا را دوست میدارند چنانکه ابویعقوب موسی گفته که
 تا محب محبت خود را ببیند یعنی واقف و عالم به محبت خود باشد محبتش صحیح نیست
 و وقتی صحیح است که جز محبوب چیزی در میان نماند و عالم به محبت فانی شود و در
 همین معنی جنید بغدادی گفته محبت عبارت از آن است که صفات محبوب جانشین صفات
 محب شود و محب مصداق این کلام گردد که «حَتَّى أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ عَيْنَهُ
 الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَسَمِعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَدَّهُ الَّذِي يَبْطِشُ بِهِ»^۲ .

۱- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۱۵۶

۲- دیدم او را بچشم او پس گفتم ای جان جهان تو کیستی گفتا تو (اشعة اللمعات
 جامی لمعة ششم)

و نیز جنید گفته^۱ « محبت امانت خدای است » و گفت « هر محبت که بعوض بود چون عوض برخیزد محبت برخیزد » و گفت « محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگری را گوید ای من » و گفت « چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد » و گفت « حق تعالی حرام گردانیده است محبت بر صاحب علاقت » و گفت « محبت افراط میل است بی نیل » و گفت « بمحبت خدای بخدای نتوان رسید تابجان خویش در راه او سخاوت نکنی »^۲.

هر کس با اشعار عرفانی شعرای عرب و مخصوصاً اشعار فارسی آشنا باشد میداند که مسئله « میل روح بجانب خدا » که از مسائل مهمه صوفیه است تقریباً همیشه باهمان لغات و اصطلاحات و تعبیراتی بیان شده که عاشق و معشوق عادی با یکدیگر معاشقه میکنند و این شباهت در گفتار بحدی زیاد است که غالباً اگر کلیدی برای فهم نیت شاعر در دست نداشته باشیم در فهم معانی آن اشعار و مقصود شاعر سرگردان خواهیم ماند.

گاهی این زبان مرموز را شعرای عارف مشرب و مخصوصاً غزل سرایان بمنظور صنعت ادبی بکار برده اند و غالباً از روی قصد و تعمد خواننده را بین عشق بصورت و عشق بحقیقت سرگردان داشته اند و از موارد تعمد شاعر هم که بگذریم سیاق اشعار عرفا طوری است که غالباً تشخیص بین مجاز و حقیقت امر بسیار مشکلی است و همین اشتراك در لغات و تعبیرات و اصطلاحات است که بسیاری از اشعار بزرگان را هر طایفه ئی بمذاق و مشرب خود توجیه و تعبیر نموده است و از جمله در مورد غزلیات حافظ که بقول جامی در نفحات الانس با آنکه « معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته است و در تصوف بیکی از این طائفه نسبت درست کرده اما

۱- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۲۹

۲- حکیم سنائی در « حدیقه » باب هشتم را مخصوص بموضوع عشق گردانیده که برای مزید

فائده بآن مراجعه شود (حدیقه چاپ بمبئی صفحه ۲۹۱)

سخنان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده است که هیچ کس را آن اتفاق نیفتاده»
 در تفاسیر صوفیانه مبالغه شده است باین معنی که بغیر از چند مورد معین که بطور
 وضوح مقصود حافظ معانی عارفانه و مسائل مربوط بتصوف است^۱ صوفیان برای غالب
 گفتارهای او معانی عرفانی تراشیده اند حتی^۲ از غزل معروفی که ذیلاً نقل میشود
 و غالب اشارات آن طعن باصحاب ریا و مشایخ اهل ظاهر است چنان استنباط کرده اند
 که حافظ مانند مبتدیان و عوام صوفیه دست ارادت به پیری داده و پیر او شاه نعمت الله^۳
 ولی بوده است :

آنان که خاک را بنظر کیمیا کنند	آیا بود که گوشه چشمی بما کنند
دردم نهفته به ز طبیبان هدّعی	باشد که از خزانه غیبه دوا کنند

۱- از قبیل غزلهایی که باین مطلع ها شروع میشود :

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد	عارف از خنده می در طمع خام افتاد
---------------------------------	----------------------------------

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد	و آنچه خود داشت زیگانه تمنا میکرد
---------------------------------	-----------------------------------

در ازل بر تو حسنت ز تجلی دم زد	عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
--------------------------------	--------------------------------

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند	و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند
--------------------------------	----------------------------------

دوش دیدم که ملایک در میخانه زدند	گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
----------------------------------	---------------------------------

حجاب چهره جان میشود غبار تنم	خوشا دمی که از آن چهره برده برفکنم
------------------------------	------------------------------------

سحرم هاتف میخانه بدولتخواهی	گفت باز آی که دیرینه این درگاهی
-----------------------------	---------------------------------

روضه خلدبرین خلوت درویشان است	مایه محتشمی خدمت درویشان است
-------------------------------	------------------------------

و بعضی ابیات دیگر که در طی غزلها دیده میشود و متضمن اشارات و معانی عرفانی است .

معشوق چون نقاب زرخ در نمیکشد
چون حسن عاقبت نه برندی و زاهدی است
بی معرفت مباحث که درمن یزید عشق
حالی درون پرده بسی فتنه می رود
گر سنگی از این حدیث بنالد عجب مدار
می خور که صد گناه زاغیاری در حجاب
پیراهنی که آید از او بوی یوسفم
بگذر بکوی میکرده تا زمره حضور
پنهان ز حاسدان بخودم خوان که منعمان
خیر نهان برای رضای خدا کنند

حافظ دوام وصل میسر نمیشود

شاهان کم التفات بحال گدا کنند^۱

۱- از مقایسه دقیق ابیات غزل خواجه حافظ با غزل شاه نعمت الله ولی که از سنخ شطحیات عرفا است میتوان حدس زد که خواجه حافظ در سرودن غزل مذکور بغزل شاه نعمت الله ناظر بوده است که شأن صدور غزل شاه نعمه الله بشرحی است که صاحب کتاب «سوانح الایام فی مشاهدات الاعوام موسوم به سلسله العارفین» مبنی بر کرامات و خوارق عادات و سیر و سلوک سفر و حضر و اردات احوال صد و چهار ساله شاه نعمه الله ولی نوشته است و ما عین آنرا از کتاب مذکور در اینجا نقل میکنیم: «در کنار رود نیل شاه نعمه الله را باسید حسین اخلاطی صحبت افتاد بعد از آن سید حسین از خلوت بیرون آمده اول بآن حضرت معانقه نموده پس از آن یاران را دریافت و همگی جلوس نمودند سید حسین بحضرت کرامت مرتبت گفت نعمه الله میخواستیم از حالات شما مستفیض شوم آن حضرت فرمود که شما چیزی ظاهر سازید سید حسین از علوم غریبه مثل کیمیا و لیمیا و سیمیا رمزی برایشان ظاهر کرد حضرت شاه بسید حسین گفت که مدعای ما کیمیای فقر مجمدی است بیت جان میدهند بهر جوی سیم اغنیا آ که نینداز عمل کیمیای فقر و همین يك صحبت و يك مجلس اتفاق افتاد و در روز دیگر شاه یاران را وداع نموده متوجه کعبه معظمه شد و بعد از قطع چند منزل حقه سر بسته مهر نموده بدست درویشی داده بخدمت سید حسین فرستاد و سید حسین سر حقه را گشوده و قدری پنبه و مقداری آتش سوزنده در اندرون آن حقه یافت تعجب نمود گفت دریغ که صحبت نعمه الله در نیافتیم.

در فصول آینده در طی بحث از زندگانی خواجه حافظ و معاصرین او وارد این موضوع خواهیم شد که آیا خواجه حافظ صوفی بوده یا نه و اگر صوفی بوده چه قسم صوفی بوده و اشعار صوفیانه او کدام است در اینجا بر سبیل اتفاق و فقط من باب مثال وارد این مبحث شدیم و مقصود این بود که اشتراك اصطلاح و تعبیر سبب

در بیان آنکه درویشی که حقه مزبور را بجهت سید حسین میبرد و در راه بخاطر گذرانید که کاش حضرت سید نعمه الله روزی چند در صحبت سید حسین توقف میفرمود تا از عمل کیمیا بهره ور گردیده از صعوبت فقر و فاقه خلاص میگشتیم چون بخدمت آن حضرت باز گشت برضمیر منیر حضرت ولایت منزات آنچه بخاطر درویش رسیده بود هویدا گردید سنگ پاره از زمین برداشته پیش درویش انداخت و فرمود که این سنگ را نزد جوهری برده بپرس که قیمت این سنگ چند است چون قیمت معلوم کنی از جوهری گرفته آنرا باز آور و چون درویش آن سنگ را بنظر جوهری برد جوهری پاره لعل دید که در عمر خود مثل آن لعل ندیده بود قیمت آن لعل را هزار درم گفت درویش معلوم کرده سنگ را باز گرفته بخدمت حضرت شاه باز آورد آن حضرت فرمود تا آن سنگ لعل شده را صلایه نموده شربت ساخت و هر درویشی را قطره چشانید و فرمود غزل :

ما خاک راه را بنظر کیمیا کنیم	صد درد را بگوشه چشمی دوا کنیم
در حبس صورتیم و چنین شاد و خرمیم	بنگر که در سراچه معنی چها کنیم
رندان لاابالی و مستان سرخوشیم	هشیار را بمجلس خود کی رها کنیم
موج محیط و گوهر دریای عزتیم	ما میل دل بآب و گل آخر چرا کنیم
دردیده روی ساقی و دردست جام می	باری بگو که گوش بعقل چرا کنیم
ما را نفس چو از دم عشق است لاجرم	بیگانه را بیک نفسی آشنا کنیم
از خود بر آو در صف اصحاب ما خرام	
تا سیدانه روی دلت با خدا کنیم	

واز آن منزل روانه شده متوجه مصر شدند.

یکی از قرائن آنکه غزل خواجه حافظ ناظر بشاه نعمه الله ولی است و ظاهراً در قرن نهم بیروان شاه نعمه الله باین امر واقف بوده اند این است که در حاشیه نسخه خطی حافظ متعلق بمرحوم سید عبدالرحیم خلخالی (مورخ بتاریخ ۸۲۷) در مقابل غزل «ما خاک راه را بنظر کیمیا کنیم» باخطی دیگر ولی خط نستعلیق قدیمی از نسخ همان خط متن کتاب شش بیت ذیل نوشته شده که واضح است در نقض ابیات حافظ و تعرض ببعضی مضامین غزل ساخته است و آن شش بیت این است :

در وادی که خضر تو را رهنما کنند دیگر چه لازم است صدای درا کنند

شده است که اهل عرفان با ید طولائی که در تفسیر و تأویل دارند بگفته‌های غالب بزرگان و از جمله به‌بیشتر اشعار خواجه حافظ معانی دقیق عارفانه بدهند.

اینک باصل صحبت یعنی موضوع عشق و محبت که از اصول مهمهٔ تصوف^۱ است و بهمین جهت اندکی بتفصیل در آن بحث میشود برگردیم.

چون دوست آفتاب جمالش عیان نمود
خضر خرد بوادی دهشت فرو دهد
بیت القلوبشان ز هوا و هوس خراب
گر تو بمقتضای مروت وفا کنی
آتش جلای آینه دل اگر دهی
در دیوان شاه نعمت الله چاپ طهران رباعی ذیل که در آن طعن به «حافظ» وارد است دیده میشود :

گر معنی تنزیل بداند حافظ
او کرد نزول ما ترقی کردیم
تنزیل بعشق دل بخواند حافظ
تحقیق چنین کجا تواند حافظ

البته هیچ دلیلی نیست باینکه توهم کنیم که مقصود از «حافظ» در این رباعی «خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی» باشد فقط از باب اینکه حافظ و شاه نعمت‌الله هم عصر و قریب‌السن و هردو معروف و مشهور بوده‌اند و هم بقرینهٔ اینکه شاه نعمه‌الله ولی بطوری که در کتاب «سوانح الایام» مسطور است سفری بشیراز رفته و حکایتی که راجع بفزل شاه نعمت‌الله مذکور شد و مشابهتی که بین مضامین غزل او و غزل خواجه حافظ موجود است ممکن است احتمال داد که حافظ در غزل خود ناظر ببعضی مضامین غزل شاه نعمت‌الله بوده و با کنایه تعرضی کرده باشد و نیز با همین قرائن بعید میتوان احتمال داد که شاه نعمت‌الله ولی در رباعی مذکور مقصودش حافظ شیرازی بوده باشد.

۱ - مولانا جلال‌الدین رومی در دفتر دوم مثنوی در حکایت «ظاهرشدن فضل و هنر لقمان بر امتحان کنندگان» راجع به «محبت» و اینکه نتیجهٔ «معرفت کامل» محبت است میگوید :

از محبت تلخ‌ها شیرین شود
از محبت درد‌ها صافی شود
از محبت خار‌ها گل میشود
از محبت دار تاختی میشود
از محبت سجن گلشن میشود
از محبت مس‌ها زرین شود
واز محبت درد‌ها شافی شود
واز محبت سرکه‌ها عمل میشود
واز محبت بار بختی میشود
بی محبت روضه گلخن میشود

زبان مرموز شعرای صوفی مشرب و اشتراک اصطلاحات و تعبیرات بین آنها و شعرای غیر صوفی سبب شده که رسائل مخصوصی در تفسیر اصطلاحات و لغات و تعبیرات صوفیه بوجود آمده است^۱.

از محبت نار نوری میشود	و از محبت دیو حوری میشود
از محبت سنگ روغن میشود	بی محبت موم آهن میشود
از محبت حزن شادی میشود	و از محبت غول هادی میشود
از محبت نیش نوشی میشود	و از محبت شیر موشی میشود
از محبت سقم صحت میشود	و از محبت قهر رحمت میشود
از محبت مرده زنده میشود	و از محبت شاه بنده میشود
این محبت هم نتیجه دانش است	کی گزافه بر چنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق زاد	عشق زاید ناقص اما بر جماد
بر جمادی رنگ مطلوبی چو دید	از صفیری بانگ محبوبی شنید

۱- شیخ محمود شبستری عارف صاحب‌دل و باحال اوائل قرن هشتم در «گلشن راز» که یکی از شیواترین آثار صوفیه است در جواب سؤال امیرسید حسینی که از او پرسیده :

چه خواهد مرد معنی زان عبارت
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال
میگوید :

هر آن چیزیکه در عالم عیان است	چو عکسی ز آفتاب آن جهان است
جهان چون زلف و خال و خط و ابرو است	که هر چیزی بجای خویش نیکو است
تجلی که جمال و که جلال است	رخ و زلف آن معانی را مثال است
صفات حق تعالی لطف و قهر است	رخ و زلف بتانرا زان دو بهر است
چو محسوس آمد این الفاظ مسموع	نخست از بهر محسوسند موضوع
ندارد عالم معنی نهایت	کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا	کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی	بمانندی کند تعبیر معنی
که محسوسات از آن عالم چو سایه است	که این چون طفل و آن مانند دایه است
بنزد من خود الفاظ معول	بر آن معنی فتاد از وضع اوّل
بمحسوسات خاص از عرف عام است	چه داند عام کان معنی کدام است
نظر چون در جهان عقل کردند	از آنجا لفظ ها را نقل کردند

شاید صوفیه زبان غزل و عشق ورزی با تعبیرات سایر شعرا را برای آن اختیار کرده باشند که اسرار خود را در تحت نقاب این الفاظ محفوظ دارند و بطوریکه قبلاً هم اشاره شد بزرگان صوفیه نمیخواستند جواهر معانی و حقایق را بهر خام نالایقی عرضه بدارند باضافه از بیم ظاهر پرستان نمیتوانسته‌اند عقائد خود را بصراحت بیان کنند زیرا ممکن بوده جان آنها را بخطر بیندازد.

چوسوی لفظ و معنی گشت نازل
ز جستجوی آن میباش نازل
که صاحب مذهب اینجا غیر حق نیست
عبارات شریعت را نگهدار
فنا و سکر پس دیگر دلال است
بداند وضع الفاظ دلالت
مشو کافر ز نادانی بتقلید
نه هر کس یابد اسرار طریقت
مراین را کشف باید یا به تصدیق
ترا سربسته کرداری بدانی
لوازم را یکا یک کن رعایت
ز دیگر وجهه ها تنزیه میکن
نمایم زان مثال چند دیگر
رعایت کن لوازم را در آنجا
ز لعلش نیستی در تحت هستی
ز لعل او است جانها جمله مستور
لب لعلش شفای جان بیمار
لبش هر ساعتی لطفی نماید
دمی بیچارگان را چاره سازد
بدم دادن زند آتش در افلاک
وز او هر گوشه میخانه می شد
بیوسه میکند بازش عمارت
ز لعلش جان ما مدهوش دایم
بعشوه لعل او جان میفزاید

مناسب را رعایت کرد عاقل
ولی تشبیه کلی نیست ممکن
بر این معنی کسی را بر تو دق نیست
ولی تا با خودی زنهار زنهار
که رخصت اهل دل را در سه حال است
هر آنکس کوشناسد این سه حالت
ترا گر نیست احوال مواجید
مجازی نیست احوال حقیقت
گزاف ایدوست ناید ز اهل تحقیق
بگفتم وضع الفاظ و معانی
نظر کن در معانی سوی غایت
بوجه خاص از آن تشبیه میکن
چو شد این قاعده یکسر مقرر
نگر کز چشم شاهد چیست پیدا
ز چشمش خواست بیماری و مستی
ز چشم اوست دلها مست و مخمور
ز چشم او همه دلها جگر خوار
بچشمش گرچه عالم در نیاید
دمی از مردمی دلها نوازد
بشوخی جان دمد در آب و در خاک
از او هر غمزه دام دانه شد
ز غمزه میدهد هستی بغارت
ز چشمش خون ما در جوش دایم
بغمزه چشم او دل میرباید

قطع نظر از همه اینها بیان احساسات عارفانه بوسیله الفاظ و لغات کار بسیار مشکلی است و گوینده ناچار بوده که از رموز و اشارات استعانت بجوید و بآن طریق احساسات خود را اظهار و تعبیر نماید و مقصود از رموز و اشارات این است که صوفی برای

چو از چشم و لبش جوئی کناری
ز غمزه عالمی را کار سازد
از او يك غمزه و جان دادن از ما
چو از چشم و لبش اندیشه کردند
بچشمش در نیاید جمله هستی
وجود ما همه مستی است یا خواب
خرد دارد از این صد گونه اشکفت
حدیث زلف جانان بس دراز است
مپرس از من حدیث زلف پرچین
ز قدش راستی گفتم سخن دوش
کجی بر راستی زو گشت غالب
همه دلها از او گشته مسلسل
معلق صد هزاران دل ز هر سو
اگر زلفین خود را برفشاند
وگر بگذارش پیوسته ساکن
چو دام فتنه میشد چنبر او
اگر زلفش بریده شد چه غم بود
چو او بر کاروان عقل ره زد
نیابد زلف او يك لحظه آرام
ز روی و زلف خود صد روز و شب کرد
گل آدم در آن دم شد مخمر
دل ما دارد از زلفش نشانی
از او هر لحظه کار از سر گرفتیم
از آن گردد دل از زلفش مشوش
رخ اینجا مظهر حسن خدای است
رخش خطی کشید اندر نکوئی
خط آمد سبزه زار عالم جان

مرا این گوید که نه آن گوید آری
بیوسه هر زمان جان مینوازد
وزو يك بوسه و استادن از ما
جهانی می پرستی پیشه کردند
درو چون آید آخر خواب و مستی
چه نسبت خوا برا با رب ارباب
ولتصنع علی عینی چرا گفت
چه شاید گفت از ان کان جای راز است
مجنبا نید زنجیر مجانین
سر زلفش مرا گفتا فروپوش
وزو در پیچش آمد راه طاب
همه جانها از او بوده مقلقل
نشد يك دل برون از حلقه او
بعالم در یکی کافر نماند
نماند در جهان يك نفس مؤمن
بشوخی باز کرد از تن سر او
که گرشب گم شد اندر روز افزود
بدست خویشتن بروی کره زد
گاهی بام آورد گاهی کند شام
بسی بازیچه های بوالعجب کرد
که دادش بوی آن زلف معطر
که خود ساکن نمیکرد زمانی
ز جان خویشتن دل برگرفتیم
که از رویش دلی دارد پر آتش
مراد از خط جناب کبریائی است
که بیرون نیست از ما خو بروئی
از آن کردند نامش دار حیوان

بیان محبت و عشق عارفانه و ابراز احوالی که در عالم جذب و مکشفه صوفیانه برایش حاصل شده دست بهمان لغات و اصطلاحات و تعبیراتی زده که برای بیان اوضاع و احوال عالم ماده و دنیای محسوس و عشق مجازی و صوری بکار برده میشود و بدیهی است که بغیر از این راه دیگری در دست نداشته است زیرا تعبیرات مادی هر قدر

ز تاریکی زلفش روز شب کن
خضر وار از مقام بی نشانی
اگر روی خطش بینی تو بی شک
ز زلفش باز دانی کار عالم
کسی گر خطش از روی نکودید
مگر رخسار او سبع المثنی است
نهفته زیر هرموئی از آن باز
بین بر آب قلبت عرش رحمان
بر آن رخ نقطه خالش بسیط است
از آن حال دل پر خون تباه است
ز خالش حال دل جز خون شدن نیست
بوحدت در نباشد هیچ کثرت
ندانم خال او عکس دل ما است
ز عکس خال او دل گشت پیدا
دل اندر روی او یا او است در دل
گاهی چون چشم مخمورش خراب است
گاهی روشن چو آن روی چوماه است
گاهی مسجد بود گاهی کنشت است
گاهی برتر شود از هفتم افلاک
پس از زهد و ورع گردد دگر بار

و نیز در جواب سؤال دیگر امیر سید حسینی که پرسیده است :

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است

میگوید :

شراب و شمع و شاهد عین معنی است
شراب و شمع ذوق نور عرفان
شراب این جاز جاجه شمع و مصباح

ز خطش چشمه حیوان طلب کن
بخور چون خطش آب زندگانی
بدانی کثرت از وحدت یکایک
ز خطش باز خوانی سر مبهم
دل من روی او در خط او دید
که هر حرفی از او بحر معانی است
هزاران بحر علم از عالم راز
ز خط عارض زیبای جانان
که اصل و مرکز دور محیط است
که عکس نقطه خال سیاه است
کز آن منزل ره بیرون شدن نیست
دو نقطه نبود اندر اصل وحدت
و یا دل عکس خال روی زیبا است
و یا عکس دل آنجا شد هویدا
بمن پوشیده شد این کار مشکل
گاهی چون زلف او در اضطراب است
گاهی تاریک چون خال سیاه است
گاهی دوزخ بود گاهی بهشت است
گاهی افتد بزیر توده خاک
شراب و شمع و شاهد را طلبکار

خراباتی شدن آخر چه دعوی است

که در هر صورتی او را تجلی است
بین شاهد که از کس نیست پنهان
بود شاهد فروغ نور ارواح

ناقص و نارسا باشد باز ممکن است اندکی از عوالم عرفان حکایت کند و پرتوی بحقایق بیفکند باین معنی که چون عارف نمیتوانسته احساسات روحانی و درونی خود را برای سایرین محسوس و مجسم سازد و با اشارات و اصطلاحات مربوط بدنایای محسوس کوشیده است که بهر اندازه ممکن شود آن احساسات را برای کسانی که وارد عالم محبت و عشق شده‌اند بنمایاند و برای این منظور مقدار مهمی اشعار^۱ بسیار نغز و شیوا بوجود آورده است و بهر اندازه مقدور بوده مجالی بابر از احساسات لطیفه خویش داده است.

گر عشق نبود و غم عشق نبودی چندین سخن نغز که گفتی که شنودی

ما حصل عقیده عارف در موضوع محبت و عشق این است که عشق غریزه الهی و الهام آسمانی است که بمدد آن انسان میتواند خود را بشناسد و بسر نوشت خود واقف شود. روح صادر از خدا است و قبل از خلقت دنیا در خدا بوده و پس از تعلق یافتن ببدن در حکم غریب دور از خانمان و موطنی در آمده که دائماً بفکر مقرر اصلی و موطن حقیقی خود باشد این موضوع در جمیع قصص عاشقانه شعرای صوفی از قبیل قصص لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، وامق و عذرا، شیرین و فرهاد، سلامان و ابسال، و امثال آن بر حسب ذوق و حال و هنر ادبی شاعر باشکال گوناگون تعبیر شده و هزاران تعبیر از قبیل گل و بلبل و شمع و پروانه و غیره بکار رفته است. گاهی این روح صادر از خدا بکبوتری تشبیه شده که از جفت خود دور مانده باشد و وقتی به نیئی که از نیستان بپریده شده و بواسطه جدائیها با نفیر حزن انگیز مرد وزن را بناله در آورده باشد

شرابش آتش و شمعش شجر شد
مشو غافل ز شاهد بازی آخر
مگر از دست خود یابی امانی
وجود قطره با دریا رساند

ز شاهد بر دل موسی شرر شد
شراب و شمع و شاهد جمله حاضر
شراب بیخودی در کش زمانی
بخور می تا ز خویشت واهاند

برای تفصیل رجوع شود بشرح گلشن راز لاهیجی نوربخشی.

۱- و همچنین کتب و رسائل دلکشی به نشر از قبیل «سوانح» احمد غزالی و رسائل اوبه

عین القضاة همدانی و «عبر العاشقین» شیخ روزبهان بقلی و «لمعات» عراقی و «اشعة اللامعات» جامی و امثال آنها که در آینده در مبحث «آثار ادبی صوفیه» ذکر خواهد شد.

گاهی ببازی تشبیه شده که در دام دنیا اسیر شده باشد و وقتی بطوطی که گرفتار قفس باشد یا سیمرغی که کنج کلخنی نصیبش شده باشد یا ماهی که بر خشک افتد و یا شاهی که بگدائی افتاده باشد و امثال این تشبیهات که همه حکایت از یکی از اصول حکمت اشراق فلوطین میکنند یعنی اصل « طیران واحد بسوی واحد » .

صوفیه میگویند حرکت و میل هر ذره بطرف جنس خود و اصل خود است^۱

۱- جلال الدین رومی در مقدمه دفتر دوم مثنوی میگوید :

طیبات از بهر که للطیبین	خوب خوبی را کند جذب از یقین
در هر آن چیزی که تو ناظرشوی	میکند با جنس سیر ای معنوی
در جهان هر چیز چیزی جذب کرد	گرم گرمی را کشید و سرد سرد
قسم باطل باطلانرا میکشد	باقیانرا میکشند اهل رشد
ناریان مر ناریانرا جاذبند	نوریان مر نوریانرا طالبند
صاف راهم صافیان طالب شوند	درد را هم تیرگان جاذب بوند
زننگ را هم زنگیان باشند یار	روم را با رومیان افتاد کار

و نیز در دفتر سوم در بیان « جذب هر عنصری جنس خود را که در ترکیب آدمی محتبس است » و « منجذب شدن جان نیز بعالم ارواح و تقاضا و میل او بمقر خود و منقطع شدن از اجزاء اجسام که کنداویند » میگوید :

خاک گوید خاک تن را باز کرد	ترك جان گو سوی ما آهمچو ورد
جنس مائی پیش ما اولیتری	به کزان تن وابری واین سوپری
جذبه این اصلها و فرعها	هر دمی رنجی نهد در جسم ما
تا که این ترکیبها را بر درد	مرغ هر جزوی باصل خود پرد
چون که هر جزوی بجوید ارتفاق	چون بود جان عزیز اندر فراق
گوید ای اجزای پست فرشیم	غربت من تلخ تر من عرشیم
میل تن در سبزه و آب روان	زان بود که اصل او آمد از آن
میل جان اندر حیات و درحی است	زانکه جان لامکان اصل وی است
میل جان اندر ترقی و شرف	میل تن در کسب اسباب علف
میل و عشق آن شرف هم سوی جان	زان یحب و یحبون را بدان
گر بگویم شرح این بی حد بود	مثنوی هفتاد من کاغذ شود
حاصل آنکه هر که او طالب بود	جان مطلوبش بر او راغب بود

انسان عبارت از چیزی است که دوست میدارد صفات محبوب و معشوق حقیقی یعنی خدا بدست آر تا در او محوشوی و او شوی .

این اصل که « انسان عبارت از چیزی است که دوست میدارد » بسیار شبیه است بگفته « اوغوسطینوس قدیس » که گفته است : « انسان عبارت از آن چیزی است که دوست دارد اگر انسان سنگی را دوست داشته باشد خودش در حکم سنگی است و اگر انسانی را دوست داشته باشد انسان است و اگر خدا دوست داشته باشد جرأت نمیکنم بگویم چه خواهد شد زیرا اگر بگویم خدا خواهد شد ممکن است مرا سنگسار کنند » .

ولی عرفای مسلمان از او غوسطینوس قدیس جسورتر بوده و یا بیشتر حریت گفتار داشته و از این قبیل سخنان فراوان گفته و بمراتب بالاتر رفته‌اند و اگر بگوش اهل ظاهر سنگین آمده برخلسه و مواجید آنها حمل شده است .

و نیز در مواضع مختلف مولانا رومی باین موضوع اشاره کرده است که بعضی از آنها ذیلانقل میشود .

کافران چون جنس سجین آمدند	سجن دنیا را خوش آئین آمدند
انبیا چون جنس علین آمدند	سوی علمین بجان و دل شدند

ذوق جنس از جنس خود باشد یقین	ذوق جزو از کل خود باشد یقین
تا مگر آن قابل جنسی بود	چون بدو پیوست جنس او شود

ذره ذره کاندربین ارض و سما است	جنس خود را همچو کاه و کهر با است
--------------------------------	----------------------------------

چون بهشتی جزو جنت آمده است	هم ز جنسیت شود یزدان پرست
نی نبی فرمود جود و محمده	شاخ جنت دان بدنیا آمده
مهرها را جمله جنس مهر خوان	قهرها را جمله جنس قهر دان
لا ابالی لا ابالی آورد	زانکه هم جنس اند ایشان در خرد

اینک برای اینکه بهتر بمفهوم عرفا از «عشق و محبت» واقف شویم بعضی از اقوال عرفای بزرگ را که در این مبحث وارد شده در این جا نقل میکنیم :

از جمله در تذکرة الاولیای عطار در شرح حال بزرگان صوفیه اقوال ذیل در موضوع «محبت» و «عشق» وارد شده است :

از ذوالنون مصری نقل است « که يك روز یارانش در آمدند او را دیدند که میگریست گفتند سبب چیست گریه را گفت دوش در سجده چشم من در خواب شد خداوند را دیدم گفت یا ابا الفیض خلق را بیافریدم برده جزو شدند دنیا را برایشان عرضه کردم و نه جزو از آن ده جزو روی بدنیا نهادند يك جزو ماند آن يك جزو نیز برده جزو شدند بهشت را برایشان عرضه کردم نه جزو روی به بهشت نهادند يك جزو بماند آن يك جزو نیز ده جزو شدند دوزخ پیش ایشان آوردم . همه برمیدند و پراکنده شدند از بیم دوزخ پس يك جزو ماند که نه بدنیا فریفته شدند و نه به بهشت میل کردند و نه از دوزخ بترسیدند گفتم بندگان من بدنیا نگاه نکردید و به بهشت میل نکردید و از دوزخ بترسیدید چه میطلبید همه سر بر آوردند و گفتند انت تعلم مانرید یعنی تو میدانی که ما چه میخواهیم . »

و نیز ذوالنون « نزدیک برادری رفت از آن قوم که در محبت مذکور بودند او را ببلائی مبتلا دید گفت دوست ندارد حق را هر که از درد حق الم یابد ذوالنون گفت لیکن من چنین میگویم که دوست ندارد او را هر که خود را مشهور کند بدوستی او آن مرد گفت استغفر الله و اتوب الیه . »

بایزید بسطامی فرموده : « کمال درجه عارف سوزش او بود در محبت » و نیز گفته است : « عابد بحقیقت و عامل بصدق آن بود که به تیغ جهد سر همه مرادات بر دارد و همه شهوات و تمنای او در محبت حق ناچیز شود آن دوست دارد که حق خواهد و آن آرزو کند که حق شاهد او بود . »

و نیز : « پنداشتم که من او را دوست میدارم چون نگه کردم دوستی او مرا

سابق بود» و نیز: «دلم را با آسمان بردند گرد همه ملکوت بگشت و باز آمد گفتم چه آوردی گفت محبت و رضا که پادشاه این هر دو بودند» و نیز: «الهی عجب نیست از آنکه من ترا دوست دارم و من بنده عاجز و ضعیف و محتاج عجب آنکه تو مرا دوست داری و تو خداوندی و پادشاه و مستغنی».

معروف کرخی گفته: «محبت نه از تعلیم خلق است که محبت از موهبت حق است و از فضل او».

از یحیی بن معاذ رازی پرسیدند «محبت را نشان چیست گفت آنکه بنکوئی زیادت نشود و بجفا نقصان نگیرد».

از احمد بن عاصم انطاکی پرسیدند «علامت محبت چیست گفت آنکه عبادت او اندک بود و تفکر او دایم بود و خلوت او بسیار و خاموشی او پیوسته چون بدو در نگرند او نه بیند و چون بخوانند نشنود چون مصیبتی رسد اندوهگین نشود و چون صوابی روی بدو نهد شاد نگردد و از هیچ کس نترسد و بهیچ کس امید ندارد».

جنید بغدادی گفته: «محبت درست نشود مگر در میان دو تن که یکی دیگر را گوید ای من» و گفت «چون محبت درست گردد شرط ادب بیفتد» و گفت: «حق تعالی حرام گردانیده است محبت بر صاحب علاقت» و گفت «محبت افراط میل است بی نیل» و گفت «بمحبت خدای بخدای نتوان رسید تا بجان خویش در راه او سخاوت نکنی» و گفت محبت آن است که «صفات محبوب بدل صفات محب بنشینند قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم فاذا احببته كنت له سمعاً و بصرآ»
شیخ روزبهان بقلی در فصل هفتم رساله «عبر العاشقین»^۱ میگوید: «این نادره نگر که من بر من بی من عاشقم و من بی من دایم در آینه وجود معشوق مینگرم تا من کدام رباعیه:

در جستن جام جم جهان پیمودم روزی ننشستم و شبی نغنودم

ز استاد چو وصف جام جم بشنودم خود جام جهان نمای جم من بودم

و نیز شیخ عطار در شرح حال عمرو بن عثمان مکی که بگفته عطار کتابی در «محبت»^۱ نوشته بوده است میگوید: «و گفت محبت داخل است در رضا و رضا نیز در محبت از جهت آنکه دوست نداری مگر آنکه بدان راضی باشی و راضی نباشی مگر بدانچه دوست داری».

و نیز شیخ عطار در شرح حال ابوالحسین نوری نوشته: «نقل است که چون غلام خلیل بدشمنی این طایفه برخواست و پیش خلیفه گفت که جماعتی پدید آمده اند که سرود میگویند و رقص میکنند و کفریات میگویند و همه روز تماشا میکنند و در سردابها میروند پنهان و سخن میگویند این قومی اند از زناده اگر امیرالمؤمنین فرمان دهد بکشتن ایشان مذهب زناده متلاشی شود که سر همه این گروه اند اگر این چیز از دست امیرالمؤمنین آید من او را ضامنم بشوایی جزیل خلیفه در حال فرمود تا ایشان را حاضر کردند و ایشان ابو حمزه و ارقام و شبلی و نوری و جنید بودند پس خلیفه فرمود تا ایشان را بقتل آرند سیاف قصد کشتن ارقام کرد نوری بجست و خود را درپیش انداخت بصدق و بجای ارقام بنشست و گفت اول مرا بقتل آر طرب کنان و خندان سیاف گفت ای جوانمرد هنوز وقت تو نیست و شمشیر چیزی نیست که بدان شتابزدگی کنند نوری گفت بناء طریقت من بر ایثار است و من اصحاب را بر ایثار میدارم و عزیزترین چیزها در دنیا زندگانی است میخواهم تا این نفسی چند در کار این برادران کنم تا عمر نیز ایثار کرده باشم با آنکه يك نفس در دنیا نزدیک من دوست تر از هزار سال آخرت از آنکه این سرای خدمت است و آن سرای قربت و قربت من بخدمت باشد چون این سخن بشنیدند از وی در خدمت خلیفه عرض کردند خلیفه از انصاف و قدم صدق او تعجب آمد...»

سمنون محب که از معاصرین و اقران جنید بغدادی و ابوالحسین نوری است چنانکه

۱- هجویری نیز در کشف المحجوب (صفحه ۳۹۹ چاپ ژو کوفسکی) میگوید که او یعنی عمرو بن عثمان مکی «در کتاب محبت» گوید.

بلقب « محب » ملقب شده است در محبت مذهب خاصی داشته یعنی برخلاف غالب بزرگان صوفیه که « معرفت » را در تصوف مقدم بر هر چیز از جمله « محبت » می‌شمرده اند او « محبت » را اصل و قاعده راه صوفی میدانسته است و جمیع احوال و مقامات را نسبت به محبت ناچیز می‌شمرده است.^۱

حاصل آنکه بعقیده عارف هیچ آئینی بالاتر از آئین عشق و محبت نیست عشق اساس هر حقیقتی است و عارف حقیقی عشق را بهر شکلی جلوه گر شود دوست دارد از خود گذشته‌گی و ایثار و طهارت قلب و شجاعت و ایمان و ترك هوای نفس و گذشتن از دنیا و هزاران فضائل دیگر همه را نتیجه عشق و محبت می‌شمارد این همه خوش بینی و صلاح کل و غنیمت شمردن وقت حاصل عشق است بقول ملای رومی :

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما	ای طبیب جمله علت های ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد	کوه در رقص آمد و چالاک شد

با دو عالم عشق را بیگانگی است	و اندران هفتاد و دودیوانگی است
غیر هفتاد و دو ملت کیش او	تخت شاهان تخته بندی پیش او
مطرب عشق این زند وقت سماع	بندگی بند و خداوندی صداع
پس چه باشد عشق دریای عدم	در شکسته عقل را آنجا قدم
بندگی و سلطنت معلوم شد	ز این دو پرده عاشقی مکتوم شد

ز آنکه عاشق دردم نقد است مست	لاجرم از کفر و ایمان بر تراست
کفر و ایمان هر دو خود در بان اوست	کوست مغزو کفر و دین او را در پوست
کفر قشر خشک رو بر تافته	باز ایمان قشر لذت یافته

۱- رجوع شود به تذکرة الاولیا « ذکر سمنون محب » (ج ۲ صفحه ۸۲) و بکشف المحجوب

« باب المحبة وما يتعلق بها » (ص ۳۹۲-۴۰۴ چاپ ژوکوفسکی)

قشر های خشك را جا آتش است
مغز خود از مرتبه خوش برتر است

شرح عشق ار من بگویم بردوام
زانکه تاریخ قیامت را حد است

عقل جز وی عشق را منکر بود
زیرك و دانا است اما نیست نیست

زین خرد جاهل همی باید شدن
آزمودم عقل دور اندیش را

سخت تر شد بند من از پند تو
آن طرف که عشق میافزود درد

داند او کونيك بخت و محرم است
زیر کی بفروش و حیرانی بخر
عقل را قربان کن اندر عشق دوست

پیر عشق تو است نه ریش سفید
پوز بند و سوسه عشق است و بس

هرچه گویم عشق را شرح و بیان
گرچه تفسیر زبان روشنکر است

قشر پیوسته بمغز جان خوش است
برتر است از خوش که لذت گستر است

صد قیامت بگذرد وان نا تمام
حد کجا آنجا که وصف ایزد است

گرچه بنماید که صاحب سر بود
تا فرشته لا نشد اهریمنی است

دست در دیوانگی باید زدن
بعد از این دیوانه سازم خویش را

عشق را نشناخت دانشمند تو
بو حنیفه و شافعی درسی نکرد

زیر کی زابلیس و عشق از آدم است
زیر کی ظن است و حیرانی نظر
عقلها باری از آن سوی است کواست

دستگیر صد هزاران نا امید
ورنه از وسواس کی رسته است کس

چون بعشق آیم خجل باشم از آن
ليك عشق بیزبان روشن تر است

چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون بعشق آمد قلم بر خود شکافت
 عقل در شر حش چو خرد در گل بخت
 شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت
 آفتاب آمد دلیل آفتاب
 گریه دلالت باید از وی رو متاب

احمد غزالی در رساله «سوانح» در فصل «یحبهم ویحبونه» میگوید:

باعشق روان شد از عدم هر کب ما روشن ز شراب وصل دایم شب ما
 زان می که حرام نیست در مذهب ما تا روز عدم خشک نیابی لب ما

حال خوف و حال رجا

بعقیده صوفیه خوف و رجا در حکم دو بال سالک است که بمدد آن دو بال سالک میتواند در فضای تقرّب بخدا پرواز کند.

خوف عبارت است از ترس از پیش آمدن امر مکروه و ناپسندی یا از دست رفتن امر مستحسن و پسندیده‌ئی باین معنی که انسان یا میترسد که مبادا چیز بدی برای او پیش بیاید و یا میترسد که چیز خوبی را که دارد از دستش برود.

رجا عبارت است از تعلق قلب بحصول امر محبوبی در آینده.

خوف زائیده از علم و معرفت سالک است در حالیکه رجا زائیده از حال محبت او است.

حال خوف

سالک هر چه بیشتر بخدا عارف شود ترسش از خدا بیشتر خواهد بود زیرا حال خوف متولد از معرفت است.

البته «خوف» از معانی متعلق بآینده است زیرا واضح است که ترس یا از پیش آمدن مکروه است و یا ترس از فوت شدن چیز محبوبی و در هر دو حال راجع به چیزی است که در آینده ممکن است واقع شود.

حاصل تقریر صوفیه در موضوع «حال خوف» این است که خوف نتیجه علم و معرفت سالک است و در قرآن میفرماید: «انما یخشى الله من عباده العلماء». و نیز پیغمبر فرموده: «رأس الحکمة مخافة الله».

غزالی در کتاب «کیمیای سعادت»^۱ میگوید: «بدانکه اول مقامات دین یقین و معرفت است پس از معرفت خوف خیزد و از خوف زهد و صبر و توبه خیزد و از زهد و توبه صدق و اخلاص و مواظبت بر ذکر و فکر بردوام پدید آید و از آن انس و محبت خیزد و این نهایت مقامات است و رضا و تفویض و شوق این همه خود تبع محبت است پس کیمیای سعادت بعد از یقین و معرفت خوف است و هر چه بعد از آن است بی آن راست نیاید».

خوف را سه درجه است یکی خوف عامه که از سطوت خداوند میترسند نه از روی معرفت صحیح و این قسم خوف شبیه بخوف کودک است خوف قوی و بحد افراط نیز مذموم است زیرا ترس از درجه معینی که گذشت منجر بنا امید و یاس میشود. خوف ممدوح و پسندیده خوف معتدل است که هم از معاصی باز میدارد و هم بر طاعت تحریض میکند.

اساساً خوف کمال محسوب نیست و فقط معدل رجا است و تنها فائده اش همین است والا عارف کامل از خوف و رجا بی نیاز است زیرا خوف و رجا شأن کسی است که از پایان کار بی خبر است در حالیکه عارف از راه و رسم منزلها باخبر است و از خوف و رجا فراغت دارد مولانا جلال الدین رومی در مثنوی^۲ میگوید:

هست زاهد را غم پایان کار	تا چه باشد حال او روز شمار
عارفان ز آغاز گشته هوشمند	از غم و احوال آخر فارغند
بود عارف را غم خوف و رجا	سابقه دانیش خورد آن هر دو را

۱- چاپ هند صفحه ۳۳۷

۲- چاپ علاءالدوله مجلد پنجم صفحه ۵۴۴

عارف است او باز رست از خوف و بیم های و هورا کرد تیغ حق دو نیم
بود او را بیم و امید از خدا خوف فانی شد عیان شد آن رجا
خوف طی شد جملگی امید شد نور گشت و تابع خورشید شد

حال رجا

هر که در آینده انتظار نیکوئی داشته باشد صاحب رجا و امیدوار است بعقیده صوفیه عبادت خداوند بامید فضل و کرم او بهتر است از عبادت بهراس از عقوبت زیرا از امید محبت حاصل میشود و بطوریکه سابقاً گفته شد محبت از عالیترین مقامات سالک است ابونصر سراج در کتاب اللمع میگوید رجا بر سه قسم است رجای در صواب رجای در وسعت رحمت خداوند و رجاء فی الله رجای در صواب و رجای بفضل و رحمت الهی شأن بنده فرمانبردار است. اما رجای عارف و اصل « رجاء فی الله » است که از خدا جز خدا تمنی ندارد بقول شیخ سعدی

خلاف طریقت بود کاولیا تمنی کنند از خدا جز خدا.

نومیدی از حالات بسیار مذموم است و رجاء توأم با خوف سالک را راهبر بجاده اعتدال است مولانا رومی در دفتر سوم مثنوی^۱ میگوید:

انبیا گفته‌ند نومیدی بد است فضل و رحمت‌های باری بی حد است
از چنین محسن نشاید ناامید دست در فتراک این رحمت زنید
ای بسا کارا که اول صعب گشت بعد از آن بگشاده شد سختی گذشت
بعد نومیدی بسی امیدها است از پس ظلمت بسی خورشیدها است

اینکه بعضی از گفته‌های بزرگان صوفیه را در موضوع خوف و رجا در این جا نقل میکنیم تا موضوع بیشتر روشن شود شقیق بلخی^۲ گفته: « اصل طاعت خوف است

۱- چاپ علاءالدوله صفحه ۱۶۹

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ ذکر شقیق بلخی

ورجا و محبت « علامت خوف ترك محارم است و علامت رجا طاعت دایم است و علامت محبت شوق و انابت لازم است » هر که با او سه چیز نبود از دوزخ نجات نیابد امن و خوف و اضطرار « بنده خایف آن است که او را خوفی است در آنچه گذشت از حیات تا چون گذشت و خوفی است که نمیداند تا بعد از این چه خواهد بود » .

حارث محاسبی گفته^۱ : « خوف آن است که البته يك حرکت نتواند کرد که نه گمان او چنان بود که من بدین حرکت مأخوذ خواهم بود در آخرت » .

ابوسلیمان دارانی گفته^۲ : « نقل است که صالح عبدالکریم گفت رجا و خوف در دل دو نور است با او گفتند که از این هر دو کدام روشن تر گفت رجا این سخن را ببو سلیمان رسانیدند گفت سبحان الله این چگونه سخنی است که ما دیده ایم که از خوف تقوی و صوم و صلوٰة و اعمال دیگر میخیزد و از رجا نخیزد پس چگونه رجا روشن تر بود » و گفت « من میترسم از آتشی که آن عقوبت خدا است یا میترسم از خدائی که عقوبت او آتش است » و گفت « اصل همه چیزها درد دنیا و آخرت خوف است از حق تعالی هر گاه که رجا بر خوف غالب آید دل فساد یابد و هر گاه که خوف در دل دایم بود خشوع بر دل ظاهر گردد و اگر دایم نگردد و گاه گاه بر دل خوفی میگذرد هر گز دل را خشوع حاصل نیاید » و گفت « هر گز از دلی خوف جدا نشود که نه آن دل خراب گردد و يك روز احمد حواری را گفت چون مردمان را ببینی که برجا عمل میکنند اگر توانی که تو بر خوف عمل کنی بکن لقمان پسر خود را گفت بترس از خدای ترسیدنی که در او نا امید نشوی از رحمت او و امید دار بخدا امید داشتنی که در او ایمن نباشی از مکر او » و گفت « چون دل خود را در شوق اندازی بعد از آن در خوف انداز تا آن شوق را خوف از راه بر گیرد یعنی تو این ساعت بخوف محتاج تری از آنکه بشوق » .

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ ذکر حارث محاسبی .

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ ذکر ابوسلیمان دارانی .

سهل بن عبدالله تستری گفته^۱: «خوف نر است و رجا ماده و فرزند هر دو ایمان است» و گفت «در هر دل که کبر بود خوف و رجا در آن قرار نگیرد» و گفت «خوف دور بودن است از نواهی و رجا شتافتن است باداء اوامر و علم رجا درست نیاید الاخایف را» و گفت «بلندترین مقام خوف آن است که بنده خایف بود تا در علم خدای تقدیر او بر چه رفته است مردی دعوی خوف میکرد گفت در سر تو بیرون از خوف قطعیت هیچ خوف هست گفت هست گفت تو خدای را نشناخته و از قطعیت او نترسیده». احمد بن عاصم انطاکی گفته^۲: «گفتند خوف و رجا چیست و علامت هر دو کدام است گفت علامت خوف گریز است و علامت رجا طلب است هر که صاحب رجا است و طلب ندارد او دروغ زن است و هر که صاحب خوف است و گریز ندارد کذاب است» و گفت «راجی ترین مردمان بنجات کسی را دیدم که ترسناک تر بود بر نفس خویش که نباید که نجات نیابد و ترسناک تر خلق بهلاک کسی را یافتم که ایمن تر بود بر نفس خود». عبدالله خبیق گفته^۳: «نافع ترین خوفها آن بود که ترا از معصیت باز دارد و نافع ترین امیدها آن بود که کار بر تو آسان گرداند» و گفت «رجا سه گونه است مردی بود که نیکی کند و امید دارد که قبول کنند و یکی بود زشتی کند و توبه کند و امید دارد که پیامرزند و یکی رجاء کاذب بود که پیوسته گناه میکند و امید میدارد که خدا او را پیامرزد».

حال شوق و حال انس

بطوریکه سابقاً گفته شد محبت بخدا مقامی بسیار عالی بلکه منظور نهائی و مطلوب کامل سالک است و همه مقامات و احوال از قبیل توبه و زهد و ورع و صبر و شکر و خوف و امثال آن مقدمه محبت است و بعضی احوال هم تبع محبت است باین معنی که چون در سالک حال محبت پیدا شد باقی احوال تبع و ثمره محبت است از قبیل شوق و انس.

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ ذکر سهل بن عبدالله تستری.

۲- تذکرة الاولیا ج ۲ ذکر احمد بن عاصم انطاکی

۳- تذکرة الاولیا ج ۲ ذکر عبدالله خبیق

بسیاری از متکلمین و متشرعین گفته‌اند که مقصود از محبت خدا مواظبت بطاعت خدا است و حقیقت محبت جز باجنس خود محال است^۱ و البته چون محبت را انکار کنند انس و شوق و سایر لوازم و توابع محبت را نیز انکار کنند در حالیکه صوفیه محبت و دوستی خدا را غایت قصوای سلوک و مقصود از همه مقدمات شمرده و جز خدا هیچ چیز را مستحق محبت نمی‌شمارند^۲.

غزالی در جزء چهارم از کتاب احیاء العلوم میگوید حب خدا فرض است و چگونه ممکن است چیزی که وجود نداشته باشد بر بنده فرض و واجب شود و چگونه ممکن است که محبت به «طاعت» تفسیر شود در حالیکه طاعت تبع حب و ثمره آن است بنابراین ناگزیر باید حب تقدم داشته باشد و از تحقق محبت انسان بمحبوب خود اطاعت کند.

عارف مجذوب به محبت خدا البته نسبت بخدا شوق دارد زیرا شوق يك نوع طلب شدید و هیجان قلبی است برای وصول بمحبوب^۳ انس نیز از تبع محبت و آثار آن است و عبارت است از استبشار قلب و فرح آن بمطالعه جمال محبوب.

۱- ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی از فقها و علمای حنبلی خشك قرن ششم در کتاب «نقد العلم والعلماء او تلبیس ابلیس» در «نقد مسالك الصوفية» میگوید که عارف مشهور ابوالحسن نوری میگوید که من عاشق خدا هستم و خدا عاشق من زیرا در قرآن فرموده «يحبهم و يحبونه» و عشق همان محبت است آنگاه ابن الجوزی در رد قول ابوالحسن نوری میگوید: «و هذا جهل من ثلاثة اوجه احدها من حيث الاسم فان العشق عند اهل اللغة لا يكون الا لما ينكح و الثانی ان صفات الله عز و جل منقولة فهو يحب و لا يقال يعشق و يحب و لا يقال يعشق كما يقال يعلم و لا يقال يعرف و الثالث من اين له ان الله تعالى يحبه فهذه دعوى بلا دليل وقد قال النبي من قال: اني في الجنة فهو في النار» (تلبیس ابلیس صفحه ۱۸۱ چاپ مصر).

۲- رجوع شود به «کیمیای سعادت» غزالی صفحه ۳۹۶ چاپ هندوستان.

۳- سید شریف جرجانی در کتاب «التعريفات» در تعریف شوق میگوید: «الشوق: نزاع القلب الى لقاء المحبوب». ابو نصر سراج در کتاب اللمع در باب شوق از پیغمبر روایت میکند که در دعا میفرموده است: «اسئلك لذة النظر الى وجهك والشوق الى لقاءك».

ابو نصر سراج در کتاب اللمع میگوید انس بخداوند عبارت است از اعتماد بر او و سکون خاطر و استعانت از خدا اینک بعضی از گفته های عرفای معروف و مشهور را راجع به « شوق » و « انس » از کتاب تذکرة الاولیاء عطار التقاط نموده در این جا ثبت میکنیم تا موضوع روشن شود :

یحیی معاذ رازی میگوید : « علامت شوق آن است که جوارح از شهوات نگاهداری و علامت شوق بخدای دوستی حیات است با راحت بهم یعنی چون حیات بود ورنج نبود که بسوزاند شوقش زیادت شود » .

احمد بن عاصم انطاکی میگوید : « یکی از او پرسید که تو مشتاق خدائی گفت نه گفت چرا گفت بجهت آنکه شوق به غایب بود اما چون غایب حاضر بود کجا شوق بود » .
بو عثمان حیری گفته : « شوق ثمره محبت بود هر که خدا را دوست دارد آرزومند خدای و لقاء خدای بود » و گفت « بقدر آنکه بدل بنده از خدای تعالی سروری رسد بنده را اشتیاق پدید آید بدو » .

ابن عطا میگوید : « زندگی محب بیدل است و زندگی مشتاق باشك و زندگی عارف بذکر و زندگی موجد بزبان » .

و نیز او گفته : « پرسیدند از شوق گفت سوختن دل بود و پاره شدن جگر و زبانه زدن آتش در وی گفتند شوق برتر بود یا محبت گفت محبت زیرا که شوق از او خیزد » .

یوسف اسباط گفته است : « محو نگر داند شهوات را از دل مگر خوفی که مرد را برانگیزاند بی اختیار و یا شوقی که مرد را بی آرام کند » .

و نیز او گفته : « شوق را علامت است دوست داشتن مرگ در وقت راحت در دنیا و دشمن داشتن حیات در وقت نشر آلاء حق و در طرب آمدن در وقت تفکر خاصه در ساعتی که نظر تو بر حق بود » .

ابراهیم خواص «برسینه خویش میزد و میگفت واشو قاه بکسی که مرا دید و من او را ندیدم».

شبلی میگفته: «هیبت گدازنده دلهاست و محبت گدازنده جانها و شوق گدازنده نفسها».

شیخ ابوالحسن الصایغ گفته: «اهل محبت بر آتش شوق که بمحبوب دارند تنعم میکنند بیشتر و خوشتر از تنعم اهل بهشت».

حارث محاسبی گفته: «علامت انس بحق و حشت است از خلق و گریز است از هر چه خلق در آن است و منفرد شدن بحلاوت ذکر حق تعالی بر قدر آنکه انس حق در دل جای میگیرد بعد از آن انس بمخلوقات از دل رخت برمیگیرد».

سهل بن عبدالله تستری گفته: «پرسیدند از انس گفت انس آن است که اندامها انس گیرد بعقل و عقل انس گیرد بعلم و علم انس گیرد به بنده و بنده انس گیرد بخدای».

و نیز از او پرسیدند: «عاصیان را انس بود گفت نه و نه هر که اندیشه معصیت کند».

یوسف بن الحسین گفته: «علامت شناخت انس آن است که دور باشد از هر چه قاطع او آید از دوست».

جنید بغدادی گفته: «اهل انس در خلوت و مناجات چیزها گویند که بنزدیک عام کفر نماید اگر عام آن را بشنوند ایشان را تکفیر کنند و ایشان در احوال خویش بر آن مزید یابند و هر چه گویند ایشان را احتمال کنند و لایق ایشان این بود».

بو عثمان حیری گفته: «هر که وحشت غفلت نچشیده باشد حلاوت انس نیابد».

ابو محمد روم میگوید: «انس آن است که وحشتی در تو پدید آید از ما سوی الله و از نفس خود نیز» و نیز میگوید: «انس سرور دل است بحلاوت خطاب» و نیز: «انس خلوت گرفتن است از غیر خدای».

ابن عطا گفته است: «هر که ادب یافته بود بآداب صالحان او را صلاحیت بساط کرامت بود هر که ادب یافته بود بآداب صدیقان او را صلاحیت بساط مشاهده بود و هر که ادب یافته بود بآداب انبیا او را صلاحیت بساط انس بود و انبساط».

و نیز میگوید: معرفت را سه رکن بود هیبت و حیا و انس.

ابوبکر و راق گفته: «تا از مخلوق نبری و از ایشان وحشت نگیری بانس حق طمع مدار تا دل در اشغال گردان داری طمع فکرت و عبرت مدار و تا سینه از طلب ریاست و مهتری پاک نکنی طمع الهام و حکمت مدار».

احمد مسروق گفته: «دنیا را بوحشت داغ کرده اند تا انس مطیعان خدای بخدای بود نه بدنیا».

شبلی میگوید: «کسی که انس گیرد بد کر کی بود چون کسی که انس او بمذکور بود» و از او پرسیدند انس چیست گفت: «آنکه ترا از خویش وحشت بود» و نیز او گفته: «انس گرفتن بمردم از افلاس است و حرکت زبان بی ذکر خدای و سواس».

شیخ ابوبکر واسطی گفته: «هر که خدای را بشناخت منقطع گشت بلکه کنگ شد و هر که بمحل انس نتواند رسید آن که او را وحشت نبود از جمله کون».

شیخ بو عثمان مغربی میگوید: «هر آنکس که انس وی بمعرفت و ذکر خدای تعالی بود مرگ آن انس ویران نکند بلکه چندان انس و راحت زیادت شود از آنکه اسباب شوریده از میان برخیزد و محبت صرف بماند»

حال اطمینان

در قرآن آیاتی راجع باطمینان قلب وارد شده است از جمله: «یا ایها النفس المطمئنة» و نیز: «الذین آمنوا وطمئن قلوبهم بذكر الله لا بئذ کر الله تطمئن القلوب»

و نیز در قصه حضرت ابراهیم خلیل که گفت: «رب ارنی کیف تحیی الموتی قال اولم تؤمن قال بلی ولكن لیطمئن قلبی».

اطمینان و آرامش دل ثمره ایمان کامل است ایمان باینکه خداوند یکی است و باز گشت همه باو است و دارای جمیع صفات کمالیه از علم و قدرت و رحم و عنایت و شفقت و حکمت و امثال آن است و او آفریدگار یگانه است و هر چه آفریده چنان

می‌باید که هست و در عالم امکان بهتر از آنچه هست ممکن نیست و هر چیزی بجای خویش نیکو است اگر چه حکمت آن بر بنده پوشیده باشد. اطمینان حالت اعتماد دل است برو کیل یعنی بر خداوند که « **نعم الهولی و نعم الوکیل** » است اعتماد باینکه چنانکه در خور فضل و کرم خداوندی است آنچه خیر او است و مطابق حکمت الهی است باو خواهد رسید. چون بنده باین مقام برسد دیگر هراسان نگردد بلکه اعتماد تام حاصل کند و قلبش آرام شود و اطمینان بیابد.

ابو نصر سراج در کتاب لمع میگوید اطمینان بر سه قسم است یکی اطمینان عامه است که چون بد کرد خدا مشغول شوند اطمینان بیابند باینکه خداوند دعای آنها را اجابت خواهد فرمود و روزی آنها را خواهد رسانید و آفات را از آنها دفع خواهد کرد این اشخاص در حال دارای نفس مطمئنه هستند یعنی مطمئنه بایمان و اعتماد. قسم دوم اطمینان خواص است که راضی بقضاء الهی هستند و در بلا صابر اند و حال اخلاص و سکونت خاطر و اعتماد دارند و بر کلام الهی که « **ان الله مع الذين اتقوا و الذين هم محسنون و ان الله مع الصابرين** » دل بسته و بدان امیدوارند.

قسم سوم اطمینان اخص خواص است که در وادی حیرت سرگردان میشوند زیرا اینها در مقام خداوند بطوری مأخوذ به هیبت و عظمت او هستند و بطوری واقفند باینکه خداوند « **لا یدرك** » و مصداق « **ولیس کمثله شیئی** » و « **ولم یکن له کفواً احد** » است که سکونت قلب ندارند بلکه در عطش تمنی واقع اند و « **رب زدنی فیک تحیراً** » میسر آیند.

شیخ عطار در مقاله چهل وسوم منطق الطیر در بیان این حال یعنی حیرت میگوید:

بعد از آن وادی حیرت آیدت کار دایم درد و حسرت آیدت

هر نفس اینجا چو تیغی باشدت هر دمی اینجا دریغی باشدت

آه باشد درد باشد سوز هم روز و شب باشد نه شب نه روز هم

از بن هر موی آنکس نه بتیغ میچکد خون مینگار دای دریغ

آتشی افسرده باشد مرد این
مرد حیران چون رسد این جایگاه
گم شود در راه حیرت محو و مات
هر که زد توحید بر جانش رقم
گر بدو گویند هستی یا نه
در میانی یا برونی از میان
فانیی یا باقیی یا هر دوئی
گوید اصلاً می ندانم چیز من
عاشقم اما ندانم بر کیم
لیکن از عشقم ندارم آگهی

حافظ میفرماید:

در این شب سیاهم گم گشت راه مقصود
از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود
این راه را نهایت صورت کجا توان بست

وصل خورشید بشب پره اعمی نرسد

از هر طرفی که گوش کردم
سر تا قدم وجود حافظ

عیان نشد که چرا آمدم کجا رفتم

بده کشتی می تا خویش برانیم

در تحیر سوخته از درد این
در تحیر مانده و گم کرده راه
بیخبر از بود خود وز کاینات
جمله گم گردد از او و نیز هم
سر بلند عالمی پستی که
بر کناری یا نهانی یا عیان
هر دوئی یا تو نه یا نه توئی
وین ندانم هم ندانم نیز من
نی مسلمانم نه کافر پس چیم
هم دلی پر عشق دارم هم تهی

از گوشه برون آی ای کو کب هدایت
زنهار از این بیابان وین راه بی نهایت
کش صد هزار منزل بیش است در بدایت

که در آن آینه صاحب نظران حیرانند

آواز سؤال حیرت آمد
در عشق نهال حیرت آمد

دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم

از این دریای نا پیدا کرانه

وجود ما معمائی است حافظ که تحقیقش فسون است و فسانه

اگر نه دایره عشق راه بر بستی چون نقطه حافظ سر گشته در میان بودی
و همین حال حیرت است که بالاخره منجر بحال «مشاهده» میشود.

ذکر

از چیزهائی که در بین جمیع فرق صوفیه مقبول و مورد توجه بوده و افضل عبادات و اشرف معاملات شمرده شده است ذکر است. ذکر عبارت است از بزبان آوردن نام خدا و تفکر در او. بعقیده غزالی همه عبادات برای حصول همین نتیجه است که ذکر خداوند باشد چنانکه در کیمیای سعادت در اصل نهم میگوید: «بدانکه لباب و مقصود همه عبادات یاد کردن حق تعالی است که عماد مسلمانی نماز است و مقصود وی ذکر حق تعالی است چنانکه گفت **ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنکر** و **لذکر الله اکبر** و قرآن خواندن فاضلترین عبادات است بسبب آنکه سخن حق تعالی است که مذکر است و هر چه در آن است همه سبب تازه گردانیدن ذکر حق تعالی است و مقصود از روزه کسر شهوات است تا چون دل از زحمت شهوات خلاص یابد صافی گردد و قرارگاه ذکر شود که چون دل بشهوات آکنده بود ذکر از وی ممکن نشود و در وی اثر نکند و مقصود از حج که زیارت خانه خدا است ذکر خداوند خانه است و تهیج شوق بلقay وی پس سر و لباب همه عبادات ذکر است بلکه اصل مسلمانی کلمه **لا اله الا الله** است و این عین ذکر است و همه عبادات دیگر تأکید این ذکر است و یاد کردن حق تعالی ترا ثمره ذکر تو است و چه ثمره بود بزرگتر ازین و برای این گفت **فاذکرونی** اذکر کم مرا یاد کنید تا من شما را یاد کنم و این یاد کرد بر دوام میباشد و اگر بر دوام نبود در بیشتر احوال باید که فلاح در این بسته است و برای این گفت **واذکر والله کثیراً** **لعلکم تفلحون** میگوید اگر امید فلاح دارید کلید آن ذکر بسیار

است نه اندك و در بیشتر احوال نه كمتر و برای این گفت الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً و على جنوبهم ثنابراین قوم کرد که ایشان ایستاده و نشسته و خفته در هیچ حال غافل نباشند و گفت و اذکر ربك في نفسك تضرعاً و خيفة و دون البهر من القول بالغدو والآصال ولا تكن من الغافلين».

صوفیه بموضوع ذکر اهمیت بسیار داده‌اند و شروط بسیاری قائل شده‌اند و دلیل اهمیت دادن باین موضوع است که از بهترین راههای تاثیر در قوای فکری و عقلی و تلقین بنفس و ذهنی ساختن و ایجاد ملکه توجّه کامل و جمع قوای نفسی در آنچه مقصود از سیر مقامات و احوال است ذکر بسالك اطمینان میدهد و یقین بوجود می‌آورد و او را برای «حال مشاهده» که نهایت احوال و مقصود و مطلوب نهائی سالك است آماده و مستعدّ می‌سازد.

از جمله شروط ذکر صوفیه آن است که ذاکر با تلفظ ذکر مثلاً کلمه «الله» یا «حق» یا «هو» و یا جمله «سبحان الله» یا «لا اله الا الله» و امثال آن^۱ جمیع قوای روحی خود را متوجّه آن کلمه یا آن جمله بدارد بطوریکه هر چه غیر آن است فراموش کند باین معنی که کلمه یا جمله‌ئی را که موضوع ذکر است در مرکز دایره شعور قرار داده بتمامه متوجّه بآن باشد و همه چیز دیگر را فراموش کند نه چیزی بشنود و نه چیزی ببیند و نه حس کند و نه ادراک نماید چنین ذکر را صوفی بر نمازهای پنج‌گانه ترجیح مینهد و معتقد است که ذکر با کیفیت مذکور بیشتر او را بخدا نزدیک می‌سازد تا نماز و سائر فرائض.

برای ذکر مراتب و مراحل نام برده‌اند و برای هر مرتبه از ذکر خصوصیات و صف کرده‌اند اول مرتبه ذکر ذکر عام است و آن ذکر است که فائده آن دور ساختن غفلت است و همینکه سالك غفلت را از خود دور سازد ولو بزبان ساکت باشد

۱- گاهی کلمه دیگری غیر از اسماء الله بوده است چنانکه عطار میگوید شیخ ابوالقاسم

گرگانی مدتی ذکر خود را کلمه «او یس» قرار داده بوده است (تذکره الاولیاء ج ۱ صفحه ۲۳)

ذاکر است مرتبه دوم ذکر خاص است که ذاکر در این مقام حجاب عقل و تمیز را دریده و با تمام قلب متوجه خداوند است مرتبه سوم ذکر اخص^۱ است که مرحله فناى ذاکر است که ذاکر از خود فانى و بحق^۲ باقى است و مصداق این بیت است که :

فلما اضاء الصبح اصبحت عارفاً
بانك^۳ مذکور و ذکر^۴ ذاکر^۵

غزالی در کیمیای سعادت^۱ « ذکر » را بچهار درجه قسمت کرده است و میگوید :
« بدانکه ذکر را چهار درجه است اول آنکه بر زبان بود و دل از آن غافل باشد و اثر این ضعیف بود لیکن از اثری خالی نبود چه زبانی را که بخدمت مشغول گردد فضل بود بر زبانی که به بیهوده مشغول بود یا معطل^۲ بگذارد دوم آنکه در دل بود لیکن متمکن نبود و قرار نگرفته باشد و چنان بود که دل را بتکلف^۳ بآن باید داشت تا اگر این جهد و تکلف^۴ نباشد دل بطبع خود باز گردد از غفلت و حدیث نفس سوّم آنکه قرار گرفته باشد در دل و مستولی و متمکن شده چنانکه بتکلف او را با کاری دیگر توان برد و این عظیم بود چهارم آنکه مستولی بر دل مذکور بود و آن حق تعالی است نه ذکر که فرق بود میان آنکه همگی دل او مذکور را دوست دارد و میان آنکه ذکر را دوست دارد بلکه کمال آنست که ذکر و آگاهی ذکر از دل برود و مذکور بماند^۵ ».

بطوریکه در آداب ذکر نوشته‌اند ذکر یا « جلی » است یعنی بزبان آورده میشود و یا « خفی » است یعنی بزبان آورده نمیشود ولی چنانکه از گفته‌های صوفیه که ذیلاً نقل خواهیم کرد برمیآید بهترین ذکرها آن است که زبان و دل هر دو بآن مشغول

۱- اصل نهم در ذکر حق تعالی صفحه ۹۳ چاپ هندوستان .

۲- شیخ عطار در تذکرة الاولیا در حالات جنید نوشته : « نقل است که از مریدی ترك ادبی مکر در وجود آمد سفر کرد و بمجلس شو نیزیه بنشسته جنید را روزی گذر بآنجا افتاد در وی نگرست آن مرید در حال از هیبت شیخ بیفتاد و سرش بشکست و خون روان شد و از هر قطره نقش الله پدید میآمد جنید گفت جلوه گری میکنی یعنی بمقام ذکر رسیدم که همه کودکان با تودر ذکر برابر اند مرد میباید که بمذکور رسد » .

باشند شیخ فریدالدین عطار در تذکرة الاولیا در حالات سهل بن عبدالله تستری نوشته که: «مریدی را گفت جهد کن تا همه روز گوئی الله الله آن مرد میگفت تا بر آن خوی کرد گفت اکنون شبها بر آن پیوند کن چنان کرد تا چنان شد که اگر خود را بجای خواب دیدی همان «الله» میگفتی در خواب تا او را گفتند از این باز گرد و بیادداشت مشغول شو تا چنان شد که همه روز گارش مستغرق آن شد وقتی در خانه بود چوبی از بالا بیفتاد و بر سر او آمد و بشکست و قطرات خون از سرش بر زمین آمد و همه نقش «الله» «الله» پدید آمد. مقصود از نقل این قصه و نظایر آن این است که معلوم شود پیشروان صوفیه تا چه اندازه بذکر و اقسام آن که ورزش مهمی است برای ایجاد ملکه توجه کامل و استغراق اهمیت میداده و چه مبالغاتی در پیرامون آن بوجود آورده اند.

غزالی در کیمیای سعادت و احیاء العلوم بتفصیل از فوائد و آثار ذکر و طریق اجرای آن صحبت کرده که بطور خلاصه حاصل آن است که سالک باید قلب خود را بحالی در آورد که در آن حال وجود و عدم دنیا برای او یکسان باشد بعد تنها در گوشه‌ئی بنشیند و از فرائض شرعی فقط آنهایی را بجا آورد که ضروری است و مراقب باشد که جز خدا هیچ چیز در فکر و ذهن او نباشد بعد در آن حال تنهایی و مراقبه بدون انقطاع بزبان بگوید «الله» «الله» بالاخره بجائی خواهد رسید که زبان از حرکت باز خواهد ماند ولی در مقام توجه و استغراق بحالی باشد که گوئی کلمه «الله» از زبان او جاری است این حال را دوام بدهد تا زبان بکلی از کار بیفتد و احساس کند که قلبش مشغول بذکر «الله» است آنگاه بکوشد تا آنکه شکل کلمه «الله» یعنی حروف و شکل آن در قلبش نقش بندد همچنان بذکر ادامه دهد تا آنکه شکل و حروف کلمه «الله» از قلبش زایل شود و فقط «فکر» الله در قلب باقی بماند یعنی چنان احساس کند که مفهوم کلمه «الله» در قلب چنان جایگزین شده که از آن جدا شدنی نیست تا این جا مجاهده و اراده و میل سالک مؤثر است ولی جلب عنایت خداوند باراده و میل او نیست زیرا خداوند مصداق و «یختص بر حمته من یشاء» است و در مقام او

اسباب و علل از میان برداشته شده و عنایت او عطا می‌بخشد است تنها چیزی که می‌توان گفت این است که سالک با مجاهده و طلب خود را بفضل و عطا آسمانی عرضه داشته است.

راجع بذکر و ورد و توجه کاملی که شرط آن است چیزها نوشته و راهها نشان داده‌اند و از رفتار عرفای بزرگ که زندگی آنها سر مشق اهل سلوک است داستانها نقل کرده‌اند.

شیخ فرید الدین عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شبلی نوشته که «نقل است شبلی سردابه داشتی در آنجا همی شدی و آغوشی چوب با خود بردی و هرگاه که غفلتی بدل او در آمدی خویشتم بدان چوب همی زدی و گاه بودی که همه چوبها که بشکستی دست و پای خود بر دیوار همی زدی» «نقل است که یک بار در خلوت بود کسی در بزد گفت در آی ای کسی که اگر همه ابوبکر صدیق و در نیائی دوستم دارم و گفت عمری است تا می‌خواهم که با خداوند خویش خلوتی دارم که شبلی در آن خلوت در میانه نبود».

ابو سلیمان دارانی گفته «معرفت بخاموشی نزدیکتر است که بسخن گفتن و دل مؤمن روشن است بذکر او و ذکر او غذا او است و انس راحت او».

مولانا جلال الدین رومی در دفتر ششم مثنوی در معنی حدیث «لیس للماضین هم الموت وانما لهم حسرة الفوت» میگوید:

این قدر گفتیم باقی فکر کن	فکر اگر جامد بود رو ذکر کن
ذکر آرد فکر را در اهتزاز	ذکر را خورشید این افسرده ساز
اصل خود جذبه است لیک اینخواجه تاش	کار کن موقوف آن جذبه مباش
زانکه ترك کار چون نازی بود	ناز کی در خورد جانبازی بود

و نیز در دفتر سوم در بیان «امر کردن حق تعالی بموسی که بدهانی خوان مرا که بدان دهان گناه نکرده باشی» میگوید :

ذکر حق پاک است و چون پاکی رسید
میگریزد ضد ها از ضد ها
چون بر آمد نام پاک اندر دهان
و در دنباله آن در بیان آنکه «الله گفتن نیازمند عین لبیک گفتن حق است» میگوید :

آن یکی الله میگفتی شبی
گفت شیطان خمش ای سخت رو
این همه الله گفتی از عتو
می نیاید يك جواب از پیش تخت
او شکسته دل شد و بنهاد سر
گفت هین از ذکر چون و امانده ئی
گفت لبیکم نمی آید جواب
گفت خضرش که خدا گفت این بمن
نی که آن الله تو لبیک ما است
نی ترا در کار من آورده ام
حیلها و چاره جوئیهای تو
ترس و عشق تو کمند لطف ما است
جان جاهل زین دعا جز دور نیست
بر دهان و بر دلش قفل است و بند
تا که شیرین گردد از ذکرش لبی
چند گوئی آخر ای بسیار گو
خود یکی الله را لبیک کو
چند الله میزنی با روی سخت
دید در خواب او خضر را در خضر
چون پشیمانی ازان کش خوانده ئی
زان همی ترسم که باشم رد باب
که برو با او بگو ای ممتحن
آن نیاز و سوز و دردت پیک ما است
نه که من مشغول ذکر کرده ام
جذب ما بود و گشاد آن پای تو
زیر هر یارب تو لبیک ها است
زانکه یارب گفتنش دستور نیست
تا ننالد با خدا وقت گزند

و نیز در دفتر ششم در حکایت امرؤ القیس بمناسبتی میگوید که زلیخا بحدی از نام

یوسف لذت میبرد که نام هر چیزی را یوسف کرده^۱ بود آنگاه میگوید :

این عمل نبود چو نبود عشق پاک	عام میخوانند هر دم نام پاک
میشدی پیدا ورا از نام هو	آنچه عیسی کرده بود از نام تو
ذکر آن این است و ذکر این است آن	چونکه با حق متصل گردید جان
پس ز کوزه آن تراود کاندراو است	خالی از خود بود پراز عشق دوست

حال مشاهده

آنچه از مقامات و احوال ذکر شد همه مقدمه است برای وصول بمقام عالی « مشاهده » و البته تأثیر آن همه مراقبت و ترویض نفس و پرداختن بصفای درون و تمرین های اخلاقی و تصرف در نفس و تحت تلقین مرشد کار آزموده واقع شدن و القاء بنفس از نظر علم معرفة النفس واضح است و حاصل آن است که زمینه قابل و مستعدی در سالک ایجاد میشود که کاملاً مناسب و ملایم با ظهور حالت روحانی خاصی است که با اصطلاح صوفیه به « مشاهده » و « رؤیت با چشم و قلب » و امثال آن تعبیر میشود .

اصطلاحات صوفیه مثل اصطلاحات علوم مادی ثابت نیست و بکار بردن لغات و تعبیرات در بین نویسندگان صوفی بريك منوال نیست از جمله در موضوع « حال مشاهده » تعبیرات بسیار متنوع است که ما تا آن پایه که برای روشن ساختن موضوع

نام جمله چیز یوسف کرده بود
مجرمان را سر آن معلوم کرد
قصد او و خواه او یوسف بدی
می شدی سرمست و سیر از جام او
نام یوسف شربت باطن شدی
درد او در حال گشتی سودمند
این کند در عشق نام دوست این

۱- آن زلیخا از سپندان تا بعد
نام او در نامها مکتوم کرد
صد هزاران نام اگر برهم زدی
گرسنه بودی چو گفتی نام او
تشنگی از نام او ساکن شدی
ور بدی دردیش زان نام بلند
وقت سرما بودی او را پوستین

لازم است در اینجا بشرح آن میپردازیم. در طی «حال مشاهده» است که برای عارف حالانی پیش می‌آید که بالغات «اشراق» و «جذبه» و «بیخودی» و «فنا» باید آنرا وصف کرد. بطوریکه در «حال طمانینه» و مخصوصاً طمانینه خواص گفته شد گاهی برای سالک حیرت مخصوصی پیدامیشود که طالب باسرگردانی و تحیر و انقلاب رو بنور الهی پیش میرود و فی‌المثل در حکم مسافری که از مارپیچ‌ها و دره‌ها و پست و بلندیه‌های کوهی بالا رفته و از مهالك و پرتگاه‌ها و گاهی راههای ظلمانی گذشته باشد و ناگهان چشمش با شعۀ آفتاب درخشانی بیفتد معلوم است که در ابتدای این تغییر ناگهان چگونه دچار انده‌اش میشود و بواسطه عدم انس و اعتیاد بنور چشمش خیره میگردد حتی مجبور میشود که چشم برهم گذارد و روی خود را مخفی سازد ولی اندك اندك باروشنائی آشنا شده و بچشم دل بمشاهده جمال الهی مأنوس میشود.

خداوند در قرآن در سورة نور بنور زمین و آسمان وصف شده است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِ كَمَشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ - الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مَبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيئُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْإِمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ».

البته این نور با چشم سردیده نمیشود بلکه فقط با چشم دل میتوان آنرا دید. دیدن با چشم دل عبارت از این است که قلب بنور یقین حقیقتی را که در عالم غیب مخفی است ببیند و بقول هائف:

چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نا دیدنی است آن بینی

و این است مقصود از بیانی که بحضرت علی بن ابی طالب نسبت داده شده است که پرسیدند آیا خدا را می‌بینی؟ جواب فرمود لا اعبد رباً لم اره^۱.

این نور یقین که بوسیله آن قلب خدا را می‌بیند خود شعاعی است از نور الهی

۱- احادیث دیگری از پیغمبر روایت شده از جمله این حدیث: «اعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك». و نیز حدیث نبوی دیگری هست که خداوند به داود نبی فرموده: «يَا دَاوُدُ اَتَدْرِي مَا مَعْرِفَتِي قَالَ لَا قَالَ حَيَاةُ الْقَلْبِ فِي مَشَاهِدَتِي (كشف المحجوب ص ۴۲۷)

که بقلب افکنده شده است و اگر خداوند بفضل خود این روشنائی را بقلب مؤمن نمیافکند رؤیت او محال بود پس بقول مولانا رومی «آفتاب آمد دلیل آفتاب» و همانطور که بوسیله نور خود آفتاب آفتاب رامیتوان دید باافاضه نور الهی بقلب عارف است که رؤیت جمال الهی و «حال مشاهده» ممکن میشود.

از ابوالحسن نوری پرسیدند: «دلیل چیست بخدای گفت خدای گفتند پس حال عقل چیست گفت عقل عاجزی است و عاجز دلالت نتواند کرد جز برعاجزی که مثل او بود^۱» و نیز او گفته که «هر گاه خداوند خود را از کسی بازپوشد هیچ دلیل و خبر او را باو نرساند^۲»

بعقیده عرفا مقصود از «مشکوة» آیه قرآن که نور خداوند در آن میتابد قلب مؤمن است و عارف و اصل همه سیر و زندگی اش در این نور است بایزید بسطامی فرموده: «علم ازل دعوی کردن از کسی درست آید که اول بر خود نور ذات نماید^۳» نوری که بقلب عارف واصل پر، میافکند او را بمعرفت میرساند و قوه دانائی عظیمی باو میبخشد که در اصطلاح صوفیه به «فراست» تعبیر میشود. منشاء فراست از آنجاست که خداوند میفرماید «و نفعنا فیهِ من روحنا» زیرا بعقیده غالب بزرگان صوفیه روح انسان قدیم است و جذوهئی است از ذات الوهیت.

بعضی از عرفا گفته اند که فراست نتیجه «علم» و «بصیرت» است اما علم و بصیرتی که خداوند بفضل خود بقلب مخصوصین میافکند و ممکن است به «وحی» تعبیر شود و زبان حال این است که «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء»

حدیثی است که «اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» و راجع بفراست

۱- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۵۴

۲- نفحات الانس صفحه ۸۰

۳- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۶۱

قصص بیشمارى در كتب صوفيه و تراجم احوال عرفا هست كه براى نمونه دو حكایت در این جا نقل میشود .

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال سهل بن عبدالله تسترى میگوید كه سهل « يك روز در مسجد نشسته بود كبتورى بیفتاد از گرما و رنج سهل گفت شاه کرمانی^۱ بمرد چون نگاه كردند همچنان بود » .

و نیز شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال جنید بغدادی نوشته : « چون سخن جنید عظیم شد سرى سقطی گفت ترا وعظ باید گفت جنید متردد شد و رغبت نمیکرد و میگفت باوجود شیخ ادب نباشد سخن گفتن تا مصطفی را صلی الله علیه و علی آله و سلم بخواب دید كه گفت سخن گوی بامداد برخاست تا با سرى گوید سرى را دید بر در ایستاده گفت در بند آن بودی كه دیگران بگویند كه سخن گوی اکنون باید گفت كه سخن ترا سبب نجات عالمی گردانیده اند چون بگفتار مریدان نگفتی و بشفاعت مشایخ بغداد نگفتی و من بگفتم و نگفتی اکنون چون پیغمبر علیه السلام فرمود ببايد گفت جنید اجابت كرد و استغفار كرد سرى را گفت تو چه دانستی كه من پیغمبر را بخواب دیدم سرى گفت من خدا را بخواب دیدم فرمود كه رسول را فرستادم تا جنید را بگوید تا بر منبر سخن گوید » .

شیخ عطار در شرح حال ابوالحسن نوری نوشته : « از آن نوری گفتند كه بنور فراست از اسرار باطن خبر دادی »

مولانا رومی در مجلد دوم مثنوی میگوید :

چشم حس اسب است و نور حق سوار	بی سوار این اسب خود ناید بكار
پس ادب كن اسب را از خوی بد	ورنه پیش شاه باشد اسب رد
چشم اسب از چشم شه رهبر بود	چشم او بی چشم شه مضطر بود

نور حق بر نور حس را کب شود انگهی جان سوی حق راغب شود
 نور حس را نور حق تزیین بود معنی نور علی نور این بود
 نور حسی^۳ میکشد سوی ثری نور حقش میبرد سوی علا
 حاصل آنکه باعتقاد صوفیه چون آئینه قلب از زنگار معصیت و افکار فاسده پاک شود
 نور یقین بر آن بتابد و در چنین قلب صاف و پاکی حلول شیاطین ممکن نیست
 این است که زبان حال عارف تقریباً بدین عبارات گویا است که «اگر از قلب خود
 نافرمانی کنم از خدا نافرمانی کرده‌ام» و نیز: «رو بقلب خود آر زیرا اسرار الهی را
 فقط در درون خود خواهی یافت».

از بحث در این موضوع و مجادلاتی که بین متشرعین و بزرگان صوفیه در این
 مورد پیدا شده صرف نظر میکنیم که آیا تا چه اندازه باطن مرد خدا و قلب و درون
 او ممکن است هادی و راهبر او شود و تا چه اندازه این عقیده با شرع موافق است آنچه
 در این مقام باید بنحو اجمال گفته شود این است که بعقیده صوفیه چون آئینه قلب
 پاک شود نور الهی در آن تابیدن گیرد و بتدریج بر قوت آن نور افزوده شود تا صوفی
 بمقام مشاهده صفات الهی برسد.

ابوالحسن نوری میگوید: «نوری دیدم در غیب پیوسته در وی نظر میکردم تا
 وقتی که من همه آن نور شدم» چون این نور فزونی یابد و بالاخره بگفته نوری سالک
 «همه آن نور شود» جمیع تعینات او از میان میرود و «شخصیت» و «باخبری از خود»
 بکلی محو میشود زیرا بعقیده عارف عالم امکان عالم «نمود» است نه «بود» یعنی عالم
 عدم هستی نما است و در حکم سایه‌ئی است و ممکنات همه اظلال و افیاء وجوداند
 وقتی که نور تابید بدیهای است که سایه از میان میرود و صوفی «تجوهر» پیدا نموده
 در پرتو ذات فانی میشود. در اصطلاح عرفا این مقام «مقام احسان» نامیده میشود

زیرا سالک که در راه خدا نهایت مجاهده را بعمل آورده مصداق این آیه است که
 «والذین جاهدوا فینا لنهدينهم سبلنا وان الله لمع المحسنين» .

مسئله جذبه و شوق و مشاهده و تجوهر و فنای در پر تو ذات از مسائل آشفته‌ئی
 است که با تحلیل منطقی و اصطلاحات علمی نمیتوان آنرا بیان کرد یعنی «حال»
 است نه «قال» و بهتر آن است که در کلمات خود آنها سیر نموده بچگونگی مقصود
 آنها واقف شویم .

سری سقطی میگفته بار خدایا هر عذاب و بلائی که خواهی بمن ده ولی مرا
 بدرد محرومی از مشاهده دیدارت مبتلی مساز زیرا با مشاهده جمال تو هر عذاب و
 هر بلائی را تحمل توانم ولی اگر از مشاهده جمالت محروم مانم نیکی های تو هم
 بر من گران است دردناکترین عذاب جهنم محرومی از دیدار تو است و اگر در جهنم
 بگناهکاران ظاهر شوی هیچ گناهکاری یاد بهشت نخواهد کرد «که دیدار حق عزاسمه
 جان را چندان مسرت دهد که از عذاب تن و بلاء کالبد یارش نیایدی و خبر ندادی
 و اندر بهشت هیچ نعمت کاملتر از کشف نیست که اگر آن همه نعمت و صد چندان
 دیگر اندر حق ایشان محصول باشدی و ایشان از خداوند محجوب هلاک از دلها و جانهای
 ایشان بر آیدی پس سنت بار خدای آن است که اندر همه احوال دل دوستان را بخود
 بینا دارد تا همه مشقت و ریاضت و بلاها بشرب آن بتوانند کشید تا دعاشان چنین باشد
 که همه عذابها دوست تر از حجاب تو داریم که چون جمال تو بر دلهای ما مکشوف
 باشد از بلا نیندیشیم» .

در موضوع مشاهده خلاصه اقوال عرفا این است که عارف کامل در هر چیزی
 خدا را می بیند و از آن متأثر میشود آثار رؤیت و مشاهده بیشتر از عرفان باید مؤثر
 باشد باین معنی که عارف بهر چیزی بنسگرد خواه با فکر و خواه از راهی دیگر باید

بحالی باشد که خدا را در آن چیز روشن ببینند و خدا را در آن چیز روشن تر ببینند تا خود آن چیز را .

و در این موضوع درجات مختلفی هست هجویری در کتاب کشف المحجوب میگوید :
 « و حقیقت مشاهدت بر دو گونه باشد یکی از صحت یقین و دیگر از غلبه محبت که چون دوست اندر محل محبت بدرجه رسید که کلیت وی همه حدیث دوست گردد جز او را نبیند چنانکه محمد بن واسع گوید **ما رأیت شیئاً قط الا و رأیت الله فيه ای بصره الیقین** ندیدم هیچ چیز الا که حق تعالی را در آن دیدم شبلی گوید **ما رأیت شیئاً قط الا الله** یعنی بغلبات المحبة و غلبان المشاهدة پس یکی فعل بیند و اندر دید فعل بچشم سر فاعل بیند و بچشم سرفعل و یکی را محبت از کل بر باید تا همه فاعل بیند پس طریق این استدلالی بود و از آن آن جذبی معنی آن بود که یکی مستدل بود تا اثبات دلایل حقایق آن بروی عیان کند و یکی مجذوب و ربوده باشد یعنی حق دلایل و حقایق ویرا حجاب آید **لان من عرف شيئاً لایهاب غيره ومن احب شيئاً لایطالع غيره فترکوا المنازعة مع الله والاعتراض علیه فی احکامه و افعاله** آنکه شناسد با غیر نیار آمد و آنکه دوست دارد غیر نبیند پس بر فعل خصومت نکند تا منازع نباشد و بر کردار اعتراض نکند تا متصرف نباشد و خداوند از رسول و معراج وی ما را خبر داد و گفت **ما زاغ البصر و ما طغی من شدة الشوق الى الله** چشم بهیچ چیز باز نکرد تا آنچه ببایست بدل بدید ... از ابو یزید پرسیدند که عمر تو چند است گفت چهار سال گفتند این چگونه باشد گفت هفتاد سال است تا در حجاب دنیا ام اما چهار سال است تا ویرا می بینم و روزگار حجاب از عمر نشمرم ... »

از حکایت ذیل که شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال بایزید بسطامی نوشته درجات مختلف مشاهده روشن میشود :

« نقل است که شیخ گفت اول بار که بخانه (یعنی کعبه) رفتم خانه دیدم

دوم بار که بخانه رفتم خداوند خانه دیدم سوم بار نه خانه دیدم نه خداوند خانه یعنی در حق کم شدم که هیچ نمیدانستم که اگر میدیدم حق میدیدم و دلیل بر این سخن آن است که یکی بدرخانه بایزید شد و آواز داد شیخ گفت کرا میطلبی گفت بایزید را گفت بیچاره بایزید سی سال است تا من بایزید را میطلبم نام و نشان نمیابم این سخن با ذوالنون گفتند گفت خدای برادرم را بایزید پیامرزا که با جماعتی که در خدای کم شده اند کم شده است.

و نیز بایزید گفته: «چه گوئی در کسی که حجاب او حق است یعنی تا او میداند که حق است حجاب است او میباید که نماید و دانش او نیز نماید تا کشف حقیقی بود».

مقصود بایزید این است که در سفر اول بکعبه در حجاب بودم بنابراین خانه را دیدم ولی خدای کعبه را ندیدم در صورتیکه در سفر دوم خدای کعبه را دیدم یعنی از اثر پی بمؤثر بردم و بمقام مشاهده رسیدم بعبارة آخری کعبه را دیدم که بواسطه رب الکعبه برپا است اما در سفر سوم بمقام کشف حقیقی واصل شدم که مقام بیخودی وفنا است یعنی شخص من از میان برخاسته بود و جز و بکل پیوسته بود.

انعکاس این افکار در کلمات صوفیه مخصوصاً در اشعار همه جا کم یا بیش نمایان است حتی اضافه بر شعرای صوفی که صرفاً بمنظور بیان مواضع صوفیانه و معانی عرفانی شعر گفته اند از قبیل شیخ عطار و جلال الدین رومی و بابا کوهی و مغربی در اشعار شعرای عارف مشرب و گاهی شعرای غیر صوفی هم این مضامین دیده میشود.

وما در اینجا از باب نمونه غزل ذیل را از خواجه حافظ نقل میکنیم:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند و اندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند

۱ - تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۵۶

۲ - بحث در اینکه آیا خواجه حافظ صوفی است یا نه و مناسبات او با تصوف و عرفان چگونه است در مجلدات آینده بعمل خواهد آمد.

بیخود از شعله پرتو ذاتم کردند
 چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی
 بعد از این روی من و آینه وصف جمال
 من اگر کام روا گشتم و خوشدل چه عجب
 هاتف آن روز بمن مژده این دولت داد
 این همه شهد و شکر کز سخنم میریزد
 باده از جام تجلی صفاتم دادند
 آن شب قدر که این تازہ براتم دادند
 که در آنجا خبر از جلوۀ ذاتم دادند
 مستحق بودم و اینها بزکاتم دادند
 که بدان جو روحفا صبر و ثباتم دادند
 اجر صبری است کز آن شاخ نباتم دادند

همت حافظ و انفاس سحر خیزان بود

که زبند غم ایام نجاتم دادند

میتوان گفت که همه تصوف مبتنی بر این عقیده است که تعینات سالک باید از میان
 برود و شخصیت او محو شود و بقول خواجه حافظ که «تو خود حجاب خودی حافظ
 از میان برخیز» خود را از میان بردارد تا بمقام وصل برسد.

ریاضت و تصفیۀ باطن و عشق و عرفان و ولایت و دیگر افکار اساسی تصوف همه
 از این اصل مهم ناشی شده است.

در کتب صوفیه بعضی اصطلاحات و لغات بکار برده شده که از مترادفات لغات
 «اتصال» و «خلسه» است از قبیل «فنا»^۱ «وجد»^۲ «سماع»^۳ «ذوق»^۴ «شرب»^۵

۱ - «الفناء سقوط الاوصاف المذمومة كما ان البقاء وجود الاوصاف المحمودة والفناء فنا آن
 احمدهما ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة والثاني عدم الاحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق
 في عظمة الباري ومشاهدة الحق واليه اشار المشايخ بقوله -م الفقر سواد الوجه في الدارين يعني الفناء
 في العالمين» (تعريفات سيد شريف جرجانی).

۲ - «ما يصادف القلب ويرد عليه بلا تكلف وتصنع وقيل هو بروق تلمع ثم تخمد سريعاً»
 (تعريفات).

۳ - «والذوق في معرفة الله عبارة عن نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب اوليائه
 يفرقون به بين الحق والباطل من غير ان ينقلوا ذلك من كتاب او غيره» (تعريفات).

۴ - «الشرب حلاوت طاعت و لذت كرامت و راحت انس را اين طایفه شرب خوانند
 و هیچ کس کار بی شرب نتواند کرد و چنانکه شرب تن از آب باشد شرب دل از راحت و حلاوت دل
 باشد» (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۰۷)

« غیبت »^۱ « از خویش رفتن » « بیخودی » « جذبه » و « تجلی »^۲ « سکر »^۳ و « حال »^۴ و امثال آن .

البته بطوریکه نزد اهل لغت واضح است در همه زبانها هیچوقت دو لغت متقاربه المعنی را نمیتوان مترادف یکدیگر شمرد یعنی نمیتوان گفت که کاملاً دارای يك مفهوم و يك معنی هستند بلکه هر يك دارای معنی خاصی است و کم یا بیش از لغت دیگری که ما مسامحه آن دو را مترادف یکدیگر می‌شم‌ریم تفاوت دارد و اگر این تفاوت و لو بمقدار بسیار کم باشد نمی‌بود آن لغت بوجود نمی‌آمد حاصل آنکه اصطلاحات مذکور کم یا بیش با هم فرق دارند و هر يك برای وجهه مخصوصی از حال یا مقام وصول وضع شده است ولی من باب مسامحه ما همه را مترادف می‌شم‌ریم .

تعریف لغات « جذبه » و « وصول » و امثال آن اصولاً بسیار مشکل است و تعریف‌هایی که داده شده هیچ يك حل مشکل نمی‌کند مثلاً در کتب عرفا تعریف‌هایی

۱ - « الغیبه غیبة القلب عن علم ما یجری من احوال الخلق بل من احوال نفسه بما یرد علیه من الحق اذا عظم الوارد واستولی علیه سلطان الحقيقة فهو حاضر بالحق غائب عن نفسه و عن الخلق ومما یشهد علی هذا قصة النسوة اللاتی قطعن ایدیهن حین شاهدن یوسف فاذا كانت مشاهدة جمال یوسف مثل هذا فكیف یكون غیبة مشاهدة انوار ذی الجلال » (تعریفات)

۲ - « التجلی تأثیر انوار حق باشد بحکم اقبال بردل مقلان که بدان شایسته آن شوند که بدل مرحق را ببینند و فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان آن بود که متجلی اگر خواهد ببیند و اگر خواهد نبیند یا وقتی ببیند و وقتی نبیند باز اهل عیان اندر بهشت اگر خواهند که نبینند نتوانند که نبینند که بر تجلی ستر جایز بود و بر رؤیت حجاب روا نباشد » (کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۴ ، ۵) .

۳ - « وعند اهل الحق السكر هو غیبة بوارد قوی و هو یعطى الطرب والا لتذاذ و هو اقوی من الغیبة و اتم منها » (تعریفات)

۴ - « والحال عند اهل الحق معنی یرد علی القلب من غیر تصنع ولا اجتناب ولا اکتساب من طرب او حزن او قبض او بسط او هیئة و یزول بظهور صفات النفس سواء یعقبه المثل اولاً فاذا دام وصار ملكاً یسمى مقاماً فا الاحوال مواهب و المقامات مكاسب والاحوال تأتي من عین الجود والمقامات تحصل ببذل المجهود » (تعریفات) .

شبیه به عبارات ذیل دیده میشود از این قبیل که «جذبه^۱ سر^۲ الهی است که خداوند بفضل خویش بمؤمنین حقیقی عطا میفرماید که با عین‌الیقین او را مشاهده کنند» یا آنکه «اشراق آتشی است که در ارض روح مشتعل میشود و سبب اشتعال آن آتش عشق است» بطوریکه اشاره شد علت صعوبت تعریف این است که کیفیات مربوط به «حال» بالغات و تعبیرات بطوریکه شایسته است تعبیر شدنی نیست بقول خواجه حافظ «ای آنکه بتقریر و بیان دم زنی از عشق ما باتو نداریم سخن خیر و سلامت». با آنکه بیان احساسات درونی و امور ذهنی کار آسانی نیست دو اصطلاح را ذیلاً اندکی بتفصیل توضیح میدهم یکی «فنا» و دیگری «سماع».

فنا

اصطلاح فنا بر اطوار و وجهه‌ها و معانی مختلفه اطلاق میشود که مهمترین آنها عبارتند از :

۱- تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوسها و میلها و اراده‌ها و تعینات شخصی :

مولانا رومی در مجلد اول مثنوی در حکایت «آمدن رسول قیصر روم بنزد عمر برسات» میگوید :

هر که راهست از هوسها جان پاك زود بیند حضرت و ایوان پاك

۱- مولانا رومی در مثنوی میفرماید :

ذره جذب عنایت برتر است
چيست آن جاذب نهان اندر نهان

جنبش هر کس بسوی جاذب است
جذب صادق نه چو جذب کاذب است

اصل خود جذبه است ليک‌ای خواجه تاش
کار کن موقوف آن جذبه مباش

گر رسد جذبه ز حق ماء معین
چاه ناکنده بجوشد از زمین

چون محمد پاک شد از نار و دود هر کجا رو کرد وجه الله بود
 هر که را باشد زسینه فتح باب او زهر ذره ببیند آفتاب
 ابوسعید خراز از معاصرین ذوالنون مصری و سری سقطی که در طریقت مؤسس
 فرقه خاصی است که موضوع آن «فناء و بقاء» است گفته است: «چون بنده بخدای
 رجوع کند و تعلق بخدای گیرد و در قرب خدای ساکن شود هم نفس خویش را هم
 ما سوی الله را فراموش کند اگر او را گویند تو از کجائی و چه خواهی او را هیچ
 جواب خوبتر از آن نباشد که گوید الله^۱»

و نیز او گفته: «حقیقت قرب پاکی دل است از همه چیزها و آرام دل باخدای»
 و نیز: «اول توحید فانی شدن همه چیزها است از دل مرد و بخدای بازگشتن
 به جملگی^۲».

شبلی در تعریف تصوف میگوید: «فناء ناسوتی است و ظهور لاهوتی»^۳.
 شیخ عطار در منطق الطیر میگوید:

تا تو هستی در وجود و در عدم	کی توانی زد در این منزل قدم
چون نه آن ماند نه این در ره تورا	خواب چون میآید ای ابله ترا
نیست شو تا هستیت از وی رسد	تا تو هستی هست در تو کی رسد
تا نگردی محو خواری و فنا	کی رسد اثبات از عز و بقا ^۴

۱- تذکرة الاولیاء عطار ج ۲ صفحه ۴۰ و عطار میگوید که ابوسعید خراز کتابی داشته
 بنام «کتاب السر» که در آن کتاب عبارت مذکور را آورده است. ابن الجوزی نیز از این کتاب
 از قول ابونصر سراج نام میبرد (رجوع شود به تلخیص ابلیس صفحه ۱۸۰ چاپ مصر).

۲- تذکرة الاولیاء ج ۲ صفحه ۴۵ - ۴۴.

۳- تذکرة الاولیاء ج ۲ صفحه ۱۷۵.

۴- مولانا رومی در مجلد پنجم مثنوی در حکایت «آن عاشق که نزد معشوق خدمتها و
 وفاداریهای خود را میشمرد و بینوایی خود را شرح میداد و در پایان پرسید که اگر خدمت دیگری

شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوبکر واسطی در تذکرة الاولیا آورده است که گفت: «در کارها که نفس تو موافق باشد با دل دل بر گیرد از آن و هر کاری که دروی خلاف نفس است آنجا دل بنه و قدم استوار کن تا ترا بخزانة قبول فرستند اگر چه صورت طاعت ندارند اولئك يبذل الله سيئاتهم حسنات» .

۲- بیخودی وعدم استشعار بوجود خویش بعبارة اخری بیخبری ذهن از تمام موجودات و مدرکات حسی و اعمال و افکار و احساسات حتی از هستی خود بواسطه جمع شدن همه قوای نفسی در خدا یعنی استغراق در مشاهده صفات الوهیت .

مولانا رومی در مجلد اول مثنوی در قصه پیرچنگی میگوید :

هست هشیاری زیاد ماضی	ماضی و مستقبلت برده خدا
آتشی برزن بهر دو تابکی	پرگره باشی از این هر دو چونی
تاگره بانی بود همراز نیست	همنشین آن لب و آواز نیست
راه فانی گشته راهی دیگر است	زانکه هشیاری گناهی دیگر است

هست بگو معشوق جواب داد که این همه کردی ولی آنچه اصل است بجا نیاوردی و آن مردن و فانی شدن است :

آن یکی عاشق به پیش یار خود	میشمرد از خدمت و از کار خود
کز برای تو چنین کردم چنان	تیرها خوردم در این رزم و سنان
مال رفت و زور رفت و نام رفت	بر من از عشقت بسی ناکام رفت
آنچه او نوشیده بود از تلخ و درد	در حضور او یکایک میشمرد
بعد گریه گفت اینها رفت لیک	این زمان ارشاد کن تو یار نیک
هر چه فرمائی بجان استاده ام	بر خط تو پای و سر بنهاده ام
گفت معشوق این همه کردی ولیک	کوش بگشا پهن و اندر یاب نیک
کانچه اصل اصل عشق است و ولا است	آن نکردی آنچه کردی فرعها است
گفت آن عاشق بگو آن اصل چیست	گفت اصلش مردن است و نیستی است
این همه کردی نمودی زندهئی	هان بمیرار یار جان بازندهئی
گر بمیری زندگی یابی تمام	نام نیکوی تو ماند تا قیام

حال یکی اندام حال دیگر غرض گفته در حال دیگر

شیخ حکایت کرد که کار را در شرح حال بنویسد و بگوید:

«در استخوان چنان بود که هر وقت شکست که دست مال بود از آن جا
تند بود و هر وقت که شیخ او را خواست گفتی ای پسر نام تو چیست و گفتی مرد گن
ای شیخ پسر الفیور و یکی دست مال است تا در خلعت تو می کشم و هر وقت نام من
میدوی شیخ گفت ای پسر استخوانی که نام او آمد است و همه آنها از آن
نام برده اند تو را می گویند و از تو می گویند و می گویند»

و این از او می شنید: «که راه حق چگونگی است گفت تو از راهی حق که
می آید»

شیخ ابوالحسن خرقانی گفته: «چند عیار بر آمد و عیار مرد رفت و
تبار صفت بر آمد و دست رفت گفت اگر خنده و شلی را استوار کنی و از استخوان
برسد که تا در دنیا چگونگی در آمد و چگونگی مردن عیار استخوان عاقل و مرد
نام خرد و عیار از آمد هم در حال پسر شیخ عاقل کرده که صفت راست گفتی
که از هر چه در دنیا عیار گوشت که خیار است و از هر چه در دنیا عیار عاقل»

شیخ ابوالحسن خرقانی گفته: «هر که یک نوبه خوش را از هر چه در دنیا
نماید آن حیات خیر عاقل»

شیخ ابوالحسن گفته: «هر که از استخوان عاقل است و هر که از استخوان
صفت است و از استخوان عاقل است و عاقل است و عاقل است و عاقل است
است و عاقل است و عاقل است و عاقل است و عاقل است»

«و این یکی از آن که در استخوان عاقل است و عاقل است و عاقل است»

و حالات ذهنی است که شخص مستشعر بآن است و از خود و وجود آن اعمال و حالات ذهنی با خبر است .

عالی ترین مرتبه فنا وقتی است که طالب این را هم نداند که بمقام فنا واصل شده یعنی شعور بحال فنا هم از میان برود و این حال است که صوفیه «فناء الفناء» مینامند. در این مقام صوفی محدود در مشاهده «ذات الوهیت» است و این مرحله از فنا کامل است که عارف را مستعد «بقا» و «دوام» در خدا قرار میدهد .

مرحله اول که عبارت از انسلاخ از صفات ذمیمه بدنی و محو تعینات و عدم استشعار بحالات عقلی و بیخبری از خویش و بیخودی است شبیه به «نیروانای بودائی» است این حال انسلاخ از صفات ذمیمه توأم است با تحلی بصفات حسنه باین معنی که اخلاق حسنه و حالات پسندیده جانشین اخلاق و صفات ناپسند میگردد باصطلاح خود عرفا این مقام «مرحله تخلیه از زوائد و تحلیه بفضائل» است .

البته هیچکس نمیتواند بمقام کامل اخلاق برسد یعنی احدی قادر نیست که بکلی از خود منسلخ شود و همه تعینات شخصی را محو کند باوجود این بواسطه افاضه پرتوی از جمال الهی بقلب عارف تغییر بزرگی در او حاصل میشود .

در حالیکه مقام فنا عبارت از محو کامل تعینات است مقام «فناء الفناء» عبارت از مقام کامل اشراق است .

مقام بعد از فناء الفناء مقام «بقاء بحق» است و عبارت است از مشاهده ذات الهی. اگرچه شرط لازم نیست ولی غالباً فنا توأم با فقدان حس است چنانکه سری سقطی میگفته : « بنده بجائی برسد در محبت که اگر تیری یا شمشیری بروی زنی خبر ندارد » .

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال ابوالخیر اقطع نوشته که در دست او

مرضی پیدا شد «طبییبان گفتند دستش برباید برید او بدان رضانداد مریدان گفتند صبر کنید تا در نماز شود او را دگر خبر نبود چنان کردند چون او نماز تمام کرد دست را بریده یافت.»

در این جا مشکلی پیش میآید که چون صوفی وارد مرحله فنا که چنانکه گفته شد توأم با بیخبری از خویش است بشود چگونه میتواند رعایت احکام و قوانین شرعی را بنماید زیرا غالب مرشد صوفیه بر رعایت قوانین شرع اهمیت بسیار میدهند. جوابی که باین مشکل داده اند این است که خداوند خود حافظ اصفیا و مؤمنین است و مانع آن است که خلاف طاعتی از آنها سر بزنند و در حالات صوفیان بزرگ از قبیل بایزید بسطامی و شبلی و ابوالحسن نوری نوشته اند که آنها غالباً در حال بیخودی بوده اند مگر ساعات نماز و طاعات که بخود آمده بعد از ادای فرائض دوباره بدون اختیار بعالم بیخودی بر میگشته اند^۱.

۱- هجویری در موضوع «جمع و تفرقه» میگوید: «بدانکه جمع بردو گونه باشد یکی جمع سلامت گویند و دیگر را جمع تکسیر جمع سلامت آن بود که حق تعالی اندر غلبه حال و قوت وجد و قلق شوق که پدیدار آید حق تعالی حافظ بنده باشد و امر بر ظاهر وی میراند و ویرا بر گزاردن آن نگاه میدارد و ویرا بمجاهدت می آراید چنانکه سهل بن عبدالله و ابو حفص حداد و ابوالعباس سیاری صاحب مذهب و بایزید بسطامی و ابوبکر شبلی و ابوالحسن حصری و جماعتی دیگر پیوسته مغلوب بودند تا وقت نماز اندر آمدی آنگاه بحال خود باز آمدندی و چون نماز بکردندی باز مغلوب بگشتندی از آنچه تا در محل تفرقه باشی تو باشی امر میگزاری و چون وی ترا جذب کند وی بامر خود اولیتر که بر تو نگاه میدارد هر دو معنی را یکی تانسان بندگی تو بر نخیزد و دیگر تا بحکم وعده قیام کند که من هرگز شریعت محمد را منسوخ نخواهم کرد و جمع تکسیر آن بود که بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد پس یکی از این معذور بود و یکی مکشور و آنکه مکشور بود روز گارش عظیم بانور بود و قوی تر از آن باشد که معذور بود» و این ابیات را از حسین بن منصور حلاج نقل میکنند که:

لبیک لبیک یا قصدی و معنائی
یا منطقی و اشاراتی و انبائی
یا جملتی و تبعاعی و اجزائی

لبیک لبیک یا سیدی و مولائی
یا عین وجودی منتهی همی
یا کل کلی و یا سمعی و بصری

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در حالات ابوالحسن نوری نوشته: «نقل است که جنید یک روز پیش نوری شد نوری در پیش جنید بتظلم در خاک افتاد و گفت حرب من سخت شده است و طاقتم نماند سی سال است که چون او پدید میآید من گم میشوم و چون من پدید میآیم او غایب میشود و حضور او در غیبت من است هر چند زاری میکنم میگوید یا من باشم یا تو جنید اصحاب را گفت بنگرید کسی را که درمانده و ممتحن و متحیر حق تعالی است پس جنید گفت چنان باید کرد که اگر برده شود بتو و اگر آشکارا شود بتو تو تو نباشی و خود همه او بود نقل است که جمعی پیش جنید آمدند و گفتند چند شبانروز است تا نوری بیک خشت میگردد و میگوید الله الله و هیچ طعام و شراب نخورده است و نیخفته نمازها بوقت میگذارد و آداب نماز بجای میآورد اصحاب جنید گفتند او هشیار است و فانی نیست از آنکه اوقات نماز نگاه میدارد و آداب بجای آوردن می شناسد پس این تکلف است نه فنا که فانی از هیچ چیز خبر ندارد جنید گفت چنین نیست که شما میگوئید که آنها که در وجد باشند محفوظ باشند پس خدای ایشان نگاه دارد از آنکه وقت خدمت از خدمت محروم مانند پس جنید پیش نوری آمد و گفت یا ابوالحسن اگر دانی که با او فروش سود میدارد تا من نیز در فروش آیم و اگر دانی که رضا به تسلیم کن تا دلت فارغ شود نوری در حال از فروش باز ایستاد و گفت نیکو معلمی که توئی ما را».

باعتقاد همه بزرگان صوفیه حالت فنا و بیخودی نتیجه فضل و رحمت الهی و خارج از اختیار است^۱ و علت آن رؤیت جمال حق بچشم دل و الهام و افاضه خداوند

۱- بطوریکه مکرر اشاره شد با آنکه صوفیه معتقد به ورزش و سلوک و پرورش روحی و مجاهده اند در عین حال نجات و وصول بسمادت را نتیجه جذب و کشش خدا دانسته میگویند که کشش و فیض الهی در تحت هیچ یک از قواعد بشری نیست و هیچ چیز شرط آن محسوب نمی شود و چنانکه مکرر گفته ایم تصوف نه از علوم دقیقه مانند علم حساب و هندسه است نه بحث در آن از قبیل بحث در تاریخ عمومی خلقت است که با قواعد و اصول دقیقه و روش علمی بحث در آن بقیه پاورقی در صفحه ۳۸۰

بقلب است و این حال است که منجر به عالیترین مقام عارف و هدف نهائی او یعنی حالت اتحاد و اتصال میشود.

این حال که پایان سیر و سفر سالک و نهایت مقامات و احوال او محسوب است بعقیده صوفی وصف شدنی نیست و با هیچ تعبیری به بیان در نمیآید و هر کس باین مقام

گفتگو شود بلکه بحث در مسائل مربوط بحال و شور و احساسات است که در تحت اصول و قواعد معموله نیست و باین جهت است که ما در این کتاب در هر بخشی آنچه مقدور و مناسب بوده کوشیده‌ایم که از کلمات خود بزرگان صوفیه استشهاد کنیم تا خواننده بطرز فکر و سنخ احساس و چگونگی آراء آنها آشنا شود و بفضای احساسات و مواجید و حال عرفا مأنوس گردد اینک در این مقام نیز بگفته مولانا جلال الدین رومی استشهاد میجوئیم که در مجلد اول مثنوی «در بیان تفسیر آیه ماشاءالله کان و مالم یشالم یکن» میگوید:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج	بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق	گر ملک باشد سیاهستش ورق
ای خدا ای قادر بی چند و چون	واقفی از حال بیرون و درون
ای خدا ای فضل تو حاجت روا	با تو یاد هیچکس نبود روا
این قدر ارشاد تو بخشیده	تا بدین بس عیب ما پوشیده
قطره دانش که بخشیدی ز پیش	متصل گردان بدریاهای خویش
قطره علم است اندر جان من	وارهانش از هوا و از خاک تن

از شیخ ابوسعید ابوالخیر پرسیدند که «بنده از بایست خویش کی برهد شیخ گفت آنگاه که خداوندش برهاند این بجهد بنده نباشد بفضل خداوند تعالی باشد و بصنع و توفیق وی نخست بایست این حدیث پدید آرد در وی آنگاه در توبه بروی بگشاید آنگاه در مجاهده افکندش تا بنده جهد میکند و یک چند در آن جهد خویش سرمیکشد پندارد که از جائی میآید و یا کاری میکند پس از آن نیز عاجز آید و راحت نیابد که خالص نباشد و آلوده باشد آنگاه چون بداند از آن طاعتها که به پندار کرده بود توبه کند و بداند که بتوفیق خداوند بوده است و از فضل او بوده است نه بجهد من و دیدن جهد من در این شرك بوده است چون این پدید آید راحتی بدلش در آید آنگاه در یقین بر وی بگشایند تا یک چندی میرود و از هر کسی چیزی میستاند و ذلها می پذیرد و خواریها میکشد و یقین داند که این فرا کرده کیست و در این شك از دلش برخیزد آنگاه دری از محبت بر وی بگشایند تا در آن دوستی نیز یک چند خویشتن فرا نماید و در آن دوستی منی سر از مردم بر زند و دران منی ملامتها بپذیرد و ملامت آن باشد که در دوستی خدای تعالی هر چه پیش آید باک ندارد و از ملامت ها نیندیشد پنداری در وی پدید آید بقیه پاورقی در صفحه ۳۸۱

رسیده دانسته است که تمام رموز و اشارات و تعبیرات و تشبیهات و فرضهائی که راجع بماهیت و کیفیت این اتحاد و اتصال شده برای روشن ساختن حقیقت حال وافی نبوده است.

بطور کلی هیچ حالی از احوال صوفی با تعبیر و بیان وصف شدنی نیست مخصوصاً این حال «اتحاد و اتصال» که حتی واصلین باین مقام هم از شرح عاجزاند تا چه رسد بخامان و مبتدیان.

حالت اتحاد و اتصال با حق یعنی «وصول» بخدا عبارت از آن است که روح سالک بتدریج از هر چه خودش نیست و از هر چه خدا نیست منقطع شده است. در این جا نکته لطیفی هست که برخلاف «نیر وانا» که فقط عبارت است از فنای فردیت و تعینات شخصی و بس فنای صوفی و محو تعینات او و از میان برخاستنش

که من دوست میدارم در آن نیز يك چند برود و از آن نیز بیرون آید و نیاساید و بداند که خداوند او را دوست میدارد که او را بر آن میدارد تا خداوند را دوست دارد و بداند که خداوند بآن فضل میکند این همه بدوستی و فضل او است نه بجهت ما چون این بدید بیاساید آنگاه در توحید بروی بکشایند تا بدانند و ببینند و شناساگردانندش تا بشناسد که کار بخداوند است انما الاشياء برحمة الله اینجا بدانند که او است و همه بدوست و همه از اوست این پنداری است که بر خلق نهاده است ابتلا ایشانرا و بلا ایشانرا و غلطی است که برایشان میآرند بجباری خویش برای آنکه صفت جباری او راست بنده بصفتهای او بشکورد بدانند که خداوند او است و آنچه خبر باشد عیاننش شود و میبینند معاینه و در صنع خدا نظاره میکنند آنگاه بجمله بدانند که او را نرسد که گوید من یا از من این جا در این مقام بنده را عجز بدید آید و بایست ها از وی بیفتد بنده آزاد و آسوده گردد آنگاه بنده آن خواهد که او را خواهد خواست بنده رفت و بنده از بایست های خویش آزاد گشت و بدو جهان بیاسود و در راحت افتاد همه او است و تو هیچکس نه می اکنون همی گوئی که من هیچکس نیم ولیکن اگر موئی فرا تو کند در فریاد خواندن ایستی اول کار میباید آنگاه دانش تا بدانی که هیچ چیز می ندانی و بدانی که هیچکس نه می این چنین آسان آسان نتوان دانست و این بتعلیم و تلقین راست نیاید و این بسوزن بر نتوان دوخت و برشته بر نتوان بست این عطاء ایزد است تا بکه ارزانی دارد و این ذوق که را چشاند تعلیم حق تعالی می باید » (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۴۱ - ۲۴۰)

مستلزم « بقا » است بعبارت خود صوفیان چون عارف بمقام « فناء فی الله » برسد « بقاء بالله » مییابد یعنی حقیقت و ماهیت فرد در ذات الهی باقی و دائم میماند باین معنی که مقام اتصال و اتحاد که پایان سیر و سفر و نهایت مقامات و احوال او است خود مقدمه حیات تازهئی است . تا بحال « سیر الی الله » داشته و از این ببعد « سیر فی الله » خواهد داشت که سیر بدون نهایتی است و همانطور که ذات الهی ابدی است و انجामी برای آن نمی توان بتصور آورد این سیر هم ابدی و تمام نشدنی است .

عبدالرحمن جامی در شرح « لمعات » فخرالدین عراقی میگوید :

« لمعة دوازدهم در بیان وصول سالکان بتمامی سیر الی الله و شروع ایشان در سیر فی الله و تحقیق آن بر هر که بحقیقت از راه سلوك یا جذبه این در بگشایند که در خلوتخانه نابود خود نشینند و از ذات و صفات خود کرانه گزینند و خود را و دوست را در آئینه یکدیگر بینند در آئینه دوست خود را نگرد و در آئینه خود مطالعه اسماء و صفات دوست کند ... سیر الی الله تا فناء فی الله که فتح عبارت از آن است بیش نیست که لا هجرة بعد الفتح یعنی همچنانکه بعد از فتح مکه هجرت بمدینه نماند و اجری که بر هجرت مترتب میشد منقطع شد همچنین بعد از فناء فی الله که بمنزله فتح مکه است هجرت که سیر الی الله است نماند زیرا که سیر الی الله تا فناء فی الله بیش نیست ... ترقی در مراتب سیر الی الله تمام شود اضافات ساقط افتد و اشارات مضمحل گردد زیرا که در اضافت و اشارت از مضاف و مضاف الیه و مشیر و مشار الیه ناچار است و در این مقام همه متقابلات لباس اثنینیت بیرون کرده اند ... در این جا زبان حال صاحب خلوت همه این است که : « خلوت بمن اهوی فلم يك غيرنا و لو كان غيري لم يصح وجودها » بلی بعد از این اگر سفر بود در او بود و در صفات او که آن سفر دوم است که سیر فی الله گویند ابو یزید قدس الله تعالی سرّه این آیت بشنید که **يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا** یعنی روزی که حشر کنیم پرهیز گاران را بسوی رحمن گروه گروه نعره زد و گفت **من يكون عنده الى اين يحشر** آنکه نزدیک ویش جاست کجا حشر کنند دیگری بشنید

گفت من اسم الجبار الی الرحمن ومن القهار الی الرحیم یعنی اگر چه سیر الی الله منتهی شده اما سیر فی الله باقی مانده است و آنرا نهایت نیست پس میتواند بود که ویرا از اسمی با اسمی حشر کنند.

حاصل آنکه هر کس در خودش بمیرد در خدا زندگی خواهد کرد پس فنا علامت بقا و سر حد بقا است و از این جا ببعد صوفی بحیات ابدی که حیات خدا است اتصال می یابد و همه کوشش صوفی همین است که بخدا اتصال بیابد در او محو شود و از راه محو شدن خدا گردد و بعقیده عارف کامل توحید حقیقی واقعی وقتی است که شرك «هستی» سالک از میان برخیزد و منصور وار «انا الحق» بگوید زیرا انسان ذاتاً الهی و آسمانی است و خداوند آدم را بصورت و مثال خویش آفریده و او را مظهر صفات خود قرار داده و از عشق ابدی خود او را برخوردار ساخته و قلب او را آئینه جمال خود قرار داده است.

حسین بن منصور حلاج جان خود را بر سر همین «انا الحق» گفتن گذاشت و مراد او این بود که وجود یکی است و جز خدا چیزی نیست و هر انسانی که تعینات شخصی را محو کند قائم بحق است و «حق» است یعنی همینکه «من» و «ما» و «تو» از میان برود جز «او» چیزی باقی نیست.

صوفیه میگویند همانطور که درخت مشتعلی بموسی «انفی انا الله» گفت حلاج فانی شده و بحق اتصال یافته هم «انا الحق» گفت و اگر «روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیک بختی». این معنی باندازه‌ئی در کتب نظم و نثر عرفا فراوان وارد شده و در همین کتاب بکرات نقل و بحث شده که احتیاجی بمزید بیان نیست. مولانا رومی در یکی از غزلهای خود میگوید که يك نور و يك حقیقت ممکن است بهزاران شکل از تمام زوایای عالم وجود بدرخشد و بدون اینکه تغییر و تبدیل در ماهیت آن نور و حقیقت پیدا شود در هر عهده در مظهر مخصوصی بنام نبی و ولی که شهادت او در نزد خلق اند جلوه گر شود و ذیلاً عین غزل را از دیوان شمس تبریزی نقل میکنیم:

دل برد و نهان شد هر لحظه بشکلی بت عیار بر آمد

گه پیر و جوان شد
 غواص معانی
 زان پس بجنان شد
 آن دلبر زیبا
 قتال زمان شد
 از بهر تفرج
 تسبیح کنان شد
 خود رفت بکشتی
 آتش گل از آن شد
 روشن کن عالم
 تا دید عیان شد
 اندر ید بیضا
 زان بحر کفان شد
 از بهر صلاحی
 فی الحال عیان شد
 ناگاه چو پیری
 برتر ز جوان شد
 خود درد و دوا بود
 چشمش همه جان شد
 از بهر طهارت
 بر طور روان شد
 زان روح مقدس
 زان روح روان شد

هر دم بلباس دگر آن یار بر آمد
 گاهی بدل طینت صالصال فرو رفت
 گاهی ز تک کهگل فخار بر آمد
 منسوخ چه باشد چه تناسخ بحقیقت
 شمشیر شد و از کف کرار بر آمد
 میگشت دمی چند بر این روی زمین او
 عیسی شد و بر گنبد دوار بر آمد
 گه نوح شد و کرد جهانی بدعا غرق
 گه گشت خلیل و ز دل نار بر آمد
 یوسف شد و از مصر فرستاد قمیصی
 از دیده یعقوب چو انوار بر آمد
 حقا که هم او بود که میگردشبان
 گه چوب شد و بر صفت مار بر آمد
 صالح شد و دعوت همه زان کرد بخلقان
 ناقه شده و از دل کهسار بر آمد
 آن عقل که فاضل شد و کامل شد و عاقل
 خوش مست شد و بر سر کهسار بر آمد
 ایوب شد و صبر همی کرد ز کرمان
 از خانه دل نعره زنهار بر آمد
 یونس شد و در بطن سمک بود بدربار
 موسی شد و خواهنده دیدار بر آمد
 عیسی شد و در مهد همی داد گواهی
 از معجز او نخل پر از بار بر آمد

شق کرد قمر را بسر انگشت اشارت
 کو بدر شد و باز دگر بار بر آمد
 مسجود ملائک شد و لشکر کش ارواح
 شیطان ز حسد بر سر انکار بر آمد
 چوبی بتراشید و برو بست دوصد تار
 صد ناله زار از دل هر تار بر آمد
 بالله که هم او بود که میآمد و میرفت
 تا عاقبت آن شکل عرب وار بر آمد
 حقا که هم او بود که میگفت انا الحق
 منصور نبود او که بر آن دار بر آمد
 این دمنه نهان است بین گرتو بصیری
 این است کز او این همه گفتار بر آمد
 رومی سخن کفر نگفته است و نگوید
 کافر شده آنکس که بانکار بر آمد
 تبریز هم او بود هم او شمس معانی
 او بود که در جوشش اسرار بر آمد
 از غمزه محبوب
 زان روح روان شد
 زان روح مقدس
 مردود زمان شد
 قانونی عالم
 فریاد کنان شد
 هر قرن که دیدی
 دارای جهان شد
 در صوت الهی
 نادان بگمان شد
 از دیده باطن
 در دیده بیان شد
 منکر مشویدش
 از دوزخیان شد
 در گلشن انوار
 در عشق نشان شد

حسین بن منصور حلاج بطوری پرده از روی اسرار برداشت و آنچه را سایر
 بزرگان صوفیه از گفتن بخواص احتراز داشتند بر ملا گفت که عامه او را کافر شمرده
 حتی مشایخ صوفیه بملامت او پرداختند و گفتند رعایت شرع تکلیف عارف است
 باضافه سر الهی را بنام حرمان فاش ساختن خود مخالف طریقت است و نیز گفتند که حلاج
 در عالم جذبه و مستی محبت چنان خیال کرده که بذات الهی اتصال یافته در حالی که اتصال
 او بیکى از صفات الهی بیش نبوده است البته انسان سر الهی هست ولی نباید بگوید
 « انا الحق » زیرا انسان حقیقت مطلق نیست باین معنی که انسان جزئی از حقیقت
 هست ولی همه حقیقت نیست با همه این مجادلات و تکفیرها بزرگان صوفیه توجهی

باین حرفها نکرده گفته‌اند چون سالک در خدا فانی شود با او متحد می‌گردد مانند قطره‌ئی که چون بدریا برسد تعینات قطره بودن از او می‌رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست می‌تواند بگوید «منم دریا» و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می‌شود و احتیاج بشرع و رعایت ظواهر و بجا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود زیرا فردی که مکلف باین احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست حتی برای عارف واصل دیگر کفر و ایمان در یک حکم است^۱.

قبلاً در موضوع «وحدت وجود» و اینکه جز خدا هیچ «وجود حقیقی» نیست و اینکه هر چه هست خدا است و مابقی «عدم هستی نما» و «نمود» و «سایه» است سخن گفته‌ایم و احتیاجی به تکرار بحث نیست.

همه این تحقیقات و مباحثات صوفیه برای این بوده که از عقیده «حلول» یعنی دخول ذات الوهیت در هیکل بشر و عقیده «اتحاد» یعنی مانند هم شدن خدا و بشر که هر دو عقیده را مردود شمرده‌اند جلو گیری و تبری بعمل آمده باشد^۲.

هجویری در کتاب کشف المحجوب^۳ میگوید: «و اما الحلولیه لعنهم الله قوله تعالی فماذا بعد الحق الا الضلال از آن دو گروه مطرود که تولی بدین طایفه کنند و ایشانرا بضالالت خود با خود یار دارند یکی تولا بابی حلیمان دمشقی کنند و از وی

۱ - مولانا جلال الدین رومی در غزلی از کلیات شمس تبریز میگوید:

ایمان بر کفر تو ای شاه چه کس باشد	سیمرغ فلک پیمای پیش تو مگس باشد
آب حیوان ایمان خاک سیاهی کفران	بر آتش تو هر دو مانده خس باشد
جان را صفت ایمان شد وین جان بنفس جان شد	دل غرقه عمان شد چه جای نفس باشد
شب کفر و چراغ ایمان خورشید چو شد درخشان	با کفر بگفت ایمان رفتیم که بس باشد
ایمان گودت پیش آوان کفر گود پس رو	چون شمع تنت جان شدنی پیش و نه پس باشد

۲ - برای مزید اطلاع رجوع شود بکتاب اللمع «باب فی ذکر غلط الحلولیه و اقاویلهم علی ما بلغنی» و «باب فی ذکر غلط فی فناء البشریة» و «باب فی ذکر من غلط فی فنائهم عن اوصافهم» (صفحه ۴۲۶-۴۳۳ چاپ لیدن) و کشف المحجوب هجویری (صفحه ۳۱۵ چاپ ژو کوفسکی).

۳ - صفحه ۳۳۴ چاپ ژو کوفسکی.

روایات آرند بخلاف آنکه در کتب مشایخ ازوی مسطور است و اهل قصه مر آن پیر را از ارباب دل دارند اما آن ملاحظه ویرا بحلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند و دیده‌ام اندر کتاب مقدسی که اندر وی طعن کرده است و علماء اصول را نیز ازوی صورتی بسته است و خدای عز وجل بهتر داند ازوی و گروهی دیگر نسبت مقالات بفارس کنند^۱ و وی دعوی کند که این مذهب حسین بن منصور است و بجز اصحاب حسین کسی را این مذهب نیست و من ابو جعفر صیدلانی را دیدم با چهار هزار اندر عراق پراکنده که از حلاجیان بودند جمله بر فارس بدین مقالات لعنت می‌کردند و اندر کتب وی که مصنفات وی است بجز تحقیق چیزی نیست و من که علی بن عثمان الجلابی ام می‌گویم من ندانم که فارس و ابو حلمان که بودند و چه گفتند اما هر که قایل باشد بمقالتی بخلاف توحید و تحقیق ویرا اندر دین هیچ نصیب نباشد و چون دین که اصل است مستحکم نبود تصوف که نتیجه و فرع است اولیتر که باخلل باشد از آنکه اظهار کرامات و کشف آیات جز بر اهل دین و توحید صورت نگیرد.

و نیز هجویری در مبحث جمع و تفرقه می‌گوید^۲: «جمع جمع همت است اندر معنی مطلوب خود و گروهی را کشف این اندر مقامات باشد و گروهی را اندر احوال و اندر هر دو وقت مراد صاحب جمع ببقاء آن بنفی مراد محصول باشد ... چنانکه جمع همت یعقوب بیوسف که جز همت او ویرا همت نمانده بود و جمع همت مجنون اندر لیلی ... و مانند این چنانکه ابویزید روزی در صومعه بود یکی بیامد و گفت به یزید اندر خانه هست وی گفت اندر این خانه بجز حق چیزی دیگر هست؟».

صوفی منقطع از ما سوی الله که وارد عالم توحید و یگانگی شده هم میتواند بگوید که او چیزی نیست و عدم است و هم میتواند بگوید که خود او همه چیزها است.

۱- بعد از کشته شدن حسین بن منصور حلاج پیروان او در کرد دو نفر مجتمع شدند یکی ابو عمر الهاشمی در اهواز و دیگر فارس الدینوری در خراسان و از این دسته اخیر است که فرقه «فارسیه» بیرون آمد.

سماع

نظراً حالت جذبه و اشراق و از خویش رفتن و فنا امر غیر ارادی است که اختیار عارف تأثیری در ظهور آن ندارد ولی بزرگان صوفیه از همان دوره های قدیم باین نکته پی بردند که اضافه بر استعداد صوفی و علل و مقدماتی که او را برای منجذب شدن قابل میسازد و سائل عملی دیگری که باختیار و اراده سالک است نیز برای ظهور حال فنا مؤثر است بلکه برای پیدا شدن «حال» و «وجد» عامل بسیار قوی محسوب است از جمله موسیقی و آواز خواندن و رقص که همه آنها تحت عنوان «سماع» در میآید.

سماع که بطور کلی در نظر متشرعین و فقها مذموم است و گناه شمرده میشود^۱ نزد اکثر بزرگان صوفیه از راههای مهم وصول بحالات وجد شمرده میشود باین معنی که گفته اند سماع حالتی در قلب ایجاد میکند که «وجد» نامیده میشود و این وجد حرکات بدنی بوجود میآورد که اگر حرکات غیر موزونی باشد «اضطراب» و اگر حرکات موزونی باشد کف زدن و رقص است^۲

همانطور که عارف از راه چشم بجلال و عظمت خدا پی می برد و از راه جمع کردن فکر و ذکر دائم بخدا انس میگیرد و بقول جامی :

۱- رجوع شود بکتاب «تلبیس ابلیس» صفحه ۲۶۷-۲۳۷ «نقد مسالك الصوفیه فی الفناء و السماع»

۲- رجوع شود بکتاب احیاء العلوم غزالی (جلد دوم چاپ مصر صفحه ۲۶۹-۲۳۶)

که تحت عنوان «کتاب آداب السماع والوجد» بتفصیل در این موضوع بحث کرده است و نیز مراجعه شود بکتاب عوارف المعارف سهروردی تحت عنوان «الباب الرابع و بالعشرون فی القول فی السماع» (حاشیه احیاء العلوم چاپ مصر ج ۲ صفحه ۲۲۲). و کتاب کشف المحجوب هجویری چاپ ژو کوفسکی صفحه ۵۲۴ تحت عنوان : «باب احکام السماع». و رساله قشیریه چاپ مصر صفحه ۱۸۴ و کتاب کیمیای سعادت غزالی چاپ هندوستان صفحه ۱۷۱ «اصل هشتم در آداب سماع و وجد و حرام و حلال آن و آثار و آداب آن».

«بس که در قلب فکر و چشم بیمارم توئی هر چه پیدا میشود از دور پندارم توئی»
از راه گوش نیز ممکن است بطوری مجذوب بخدا شود که در هر نغمه موزونی حمد و ثنای الهی را بشنود.

البته باید این نکته را در نظر داشت که صوفی طبعاً اهل دل و احساسات است و بحکم تمایلات فطری سروکارش با عواطف لطیفه و تخیلات زیبا است و اگر چنین نبود بر راه سیر و سلوک نمیافتاد بنابراین واضح است که مذاق جانش تاچه اندازه از شنیدن آواز خوش و نغمه دلکش متلذذ می‌شود و نیز باید بطوریکه در علم معرفه النفس محرز است باصول و قوانین و احکام عاطفه زیبائی دوستی متوجه بود و دانست همانطور که چشم و گوش از وسائل حسی مهم استشعار زیبائی است خیال و تفکر نیز از وسائل لذت بردن است حتی گاهی توجه بالوان و اشکال و نغمات کم شده و ذهن بمعانی اشیاء زیبا متوجه میگردد باین معنی که اشیاء رموزی میشوند که عواطف او را بر میانگیزانند.

برای صوفی که مقهور احساسات و عواطف است و عاطفه زیبائی دوستی و محبت بجمال در او متمکن شده و از عالم حس بعالم معنی راه یافته است اندک زیبائی الوان و موزونیت اشکال و توافق نغمات کافی است که در عالم معانی مجال وسیعی بدست آورده زمام خیال را رها کند و از زیبائی های معنوی لذت ببرد و چون هر عاطفه و هر انفعال نفسی توأم با حالت بدنی و حرکت جسمی است دست افشان و پای کوبان شود بعقیده صوفی هر موجودی بزبان سر خود حمد خدا میسر آید فقط باید گوش دل شنوا باشد تا از هر ذرهئی سرود آسمانی بشنود بقول حاج ملاهادی حکیم سبزواری متخلص باسرار :

موسیئی نیست که دعوی انا الحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست و گرنه اسرار برش از عالم معنی خبری نیست که نیست
باین معنی که باعتقاد عرفا خداوند هر موجودی را چنان ملهم فرموده که بازبان

مخصوص بخود حمد و ثنای او را بجای آورد بطوریکه باید گفت که جمیع اصواتی که در دنیا هست من حیث المجموع نغمه تشکیل میدهد که نغمه مجد الهی و سرود عظمت او است بنابراین برای اهل دل و آنهاییکه موسی وار گوش اسرار شنو دارند آواز خداوند از هر چیزی بلند است و از هر ذره‌ئی بانگ آسمانی میشوند و احساس حال و شوق و جذبه و وجد میکنند خواه بانگ مؤذن باشد خواه فریاد راهگذر خواه ترتیل قرآن باشد و خواه نغمه چنگ و رباب و زش باد باشد یا فریاد حیوان ریزش آب باشد یا نغمه مرغان چمن بد کرش هر چه بینی درخروش است.

اعتدال و صفای نفس یکی از وسائل مهم کمال است و چون موسیقی صیقل روح است و نفس را رقیق و لطیف میکند و مقوی شور و شوق و طلب سالک صادق است باستثنای بعضی از فرق ظاهر بین و خشک صوفیه^۱ که سلوک را عبارت از پیروی از ظواهر شرع دانسته و غالباً از همان ظواهر خارج نمیشوند غالب صوفیه سماع را ممدوح شمرده‌اند.

فیثاغورث و افلاطون می‌گفته‌اند که تأثیر موسیقی و نغمات موزون در انسان از آن جهت است که یادگارهای خوش موزون حرکات آسمان را که در عالم ذر و عالم قبل از تولد میشنیده و بآن معتاد بوده‌ایم در روح ما بر میانگیزاند باین معنی که قبل از آنکه روح ما از خداوند جدا شود نغمات آسمانی میشنیده و بآن مأنوس بوده‌ایم و موسیقی بواسطه آنکه آن یادگارهای گذشته را بیدار میکند ما را بوجد می‌آورد و همین عقیده است که در گفته‌های عرفا مخصوصاً اشعار آنها دیده میشود از جمله مولانا جلال‌الدین رومی در مجلد چهارم مثنوی در «سبب هجرت ابراهیم ادهم و ترك ملك خراسان» میگوید:

ليك بد مقصودش از بانك رباب همچو مشتاقان خیال آن خطاب

۱ - از قبیل پیروان بهاء الدین نقشبند بخاری که در سال ۷۹۱ وفات یافته که هنوز هم موجودند و به فرقه «نقشبندیه» معروفند با سماع مخالفند.

ناله سرنا و تهدید دهل
 پس حکیمان گفته اند این لحنها
 بانگ کردشهای چرخ است اینکه خلق
 مؤمنان گویند کائنات بهشت
 ما همه اجزای آدم بوده ایم
 گرچه بر ماریخت آب و گلشکی
 لیک چون آمیخت با خاک کرب
 آب چون آمیخت با بول و کمیز
 چیز کی از آب هستش در نهاد
 گر نجس شد آب این طبعش بماند
 پس غذای عاشقان آمد سماع
 قوئی گیرد خیالات ضمیر
 آتش عشق از نواها گشت تیز

چیز کی ماند بدان ناقور کل
 از دوار چرخ بگرفتیم ما
 میسر آیندش بطنبور و بحلق
 نغز گردانید هر آواز زشت
 در بهشت آن لحنها بشنوده ایم
 یادمان آید از آنها اندکی
 کی دهد این زیر و این بم آن طرب
 گشت ز آمیزش مزاجش تلخ و تیز
 بول گیرش آخر آتش کش فتاد
 کاتش غم را بطبع خود نشاند
 که در او باشد خیال اجتماع
 بلکه صورت گردد از بانگ صغیر
 آن چنانکه آتش آن جوز ریز

بعد مولانا رومی «حکایت آن مرد تشنه که از سر جوز بن جوز در آب میریخت که
 در کوه بود و در لب نمیرسید تا با فتادن جوز بانگ آب بشنود و او را چون سماع آب
 بانگ در طرب میآورد» آورده و در ضمن حکایت بمدح شاگرد خود حسام الدین
 چلبی پرداخته میگوید:

همچنین مقصود من ز این مثنوی
 مثنوی اندر فروع و در اصول
 در قبول تست عز و مقبلی
 قصدم از الفاظ او راز تو است
 پیش من آواز تو آواز خدا است
 اتصالی بی تکلیف بی قیاس

ای ضیاء الحق حسام الدین توئی
 جمله آن تست و کردستی قبول
 زانکه شاه جان و سلطان دلی
 قصدم از انشاش آواز تو است
 عاشق از معشوق حاشا کی جدا است
 هست رب الناس را با جان ناس

حاصل آنکه صوفیه سماع را آرام دل عاشق و غذای جان و دواى درد سالک می‌شمرند و معتقداند که ترانه دلنواز رباب و بانگ جانسوزنى سبب جمعیت حال و آرامش روح عارف است و آواز خوش و ترانه موزون نشانه‌ایست از عالم ارواح و پیکى است که از عالم قدس مرده آسمانى می‌رساند.

شیخ سعدالدین حموی از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری و صاحبین محیی‌الدین ابن‌العربی و صدرالدین قونوی و یکی از بزرگان عرفای قرن هفتم می‌گوید:

دل وقت سماع بوی دلدار برد جان را بسرا پرده اسرار برد
این زمزمه مر کبی است مر روح‌ترا بردارد و خوش بهالم یار برد
ذوالنون مصری گفته: « سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند که آنرا بحق شنود بحق راه یابد و هر که بنفس شنود در زندقه افتد »
شیخ عطار در تذکره الاولیا در شرح حال عرفا گفته‌های هر يك را راجع بسماع ذکر می‌کند که بعضی از آنها را در این جا نقل می‌کنیم از جمله در شرح حال سهل بن عبدالله تستری نوشته که: « نقل است که چون سهل سماعی شنیدی او را وجدی پدید آمدی بیست و پنج روز در آن وجد بماندی و طعام نخوردی و اگر زمستان بودی عرق می‌کردی که پیراهنش تر شدی چون در آن حالت علما از او سؤال کردند گفتی از من پرسید که شما را از من و از کلام من در این وقت هیچ منفعت نباشد »
از جنید بغدادی « پرسیدند که چه حالت است که مرد آرمیده باشد چون سماع شنود اضطراب در وی پدید آید گفت حق تعالی ذریت آدم را در میثاق خطاب کرد که **الست بربکم** همه ارواح مستغرق لذت آن خطاب شدند چون در این عالم سماع شنوند در حرکت و اضطراب آیند ». در شرح حال ابوبکر شبلی نوشته که « نقل است که یکبار چند شبانه روز در زیر درختی رقص می‌کرد و میگفت هو هو گفتند این

چه حالت است گفت این فاخته بر این درخت میگوید کو کو من نیز موافقت او را میگویم هوهو .

و نیز عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شیخ ابوالحسن خرقانی نوشته که چون شیخ ابوسعید ابوالخیر بدیدن ابوالحسن خرقانی آمد وقتی « چون از نان خوردن فارغ شدند شیخ ابوسعید گفت دستوری بود تا چیزی بر گویند شیخ گفت ما را پروای سماع نیست لیکن بر موافقت تو بشنویم بدست بر بالشی میزدند و بیستی بر گفتند و شیخ در همه عمر خویش همین نوبت بسماع نشسته بود مریدی بود شیخ را ابوبکر خرقانی گفتندی و مریدی دیگر در این هر دو چندان سماع اثر کرد که رگ شقیقه هر دو برخاست و سرخی روان شد ابوسعید سر بر آورد و گفت ای شیخ وقت است که برخیزی شیخ برخاست و سه بار آستین بجنبانید و هفت بار قدم بر زمین زد و جمله دیوارهای خانقاه در موافقت او در جنبش آمدند ابوسعید گفت باش که بناها خراب شوند پس گفت بعزّة الله که آسمان و زمین موافقت ترا در رقصند » « نقل است که شیخ ابوسعید گفت شبلی و اصحاب وی در سایه طوبی موافقت کردند و من گوشه مرقع شبلی دیدم در آن ساعت که در وجد بود و طواف همی کرد پس شیخ گفت ای ابوسعید سماع کسی را مسلم بود که از زبر تا عرش گشاده بیند و از زیر تا تحت الثری پس اصحاب را گفت اگر از شما پرسند که رقص چرا میکنید بگوئید بر موافقت آن کسان برخاسته ایم که ایشان چنین باشند و این کمترین پایه است اندر این باب » « نقل است که شیخ ابوسعید و شیخ ابوالحسن خواستند که بسط آن يك بدین آید و قبض این يك بدان شود یکدیگر را در بر گرفتند هر دو صفت نقل افتاد شیخ ابوسعید آن شب تا روز سر بر زانو نهاده بود و میگفت و میگریست و شیخ ابوالحسن همه شب نعره همی زد و رقص همی کرد چون روز شد شیخ ابوالحسن باز آمد و گفت ای شیخ اندوه بمن بازده که ما را با آن اندوه خود خوشتر است تا دیگر بار نقل افتاد پس ابوسعید را گفت فردا بقیامت درمیا که تو همه لطفی تاب نیاری تا من نخست بروم و فزع قیامت بنشانم آنگاه تو در آی .

از شیخ علی رودباری از معاصرین جنید « پرسیدند از وجد در سماع گفت مکاشفت اسرار است بمشاهده محبوب » .

شیخ ابواسحاق شهریار کازرونی که بسماع ولع بسیار داشته گفته : « سماع را تشنگی دایم باید و شوق دایم که هر چند بیش خورد ویرا تشنگی بیش بود و گفت چکنم حکم سماعی را که چون قاری خاموش شود آن منقطع گردد و سماع باید که بسماع متصل باشد پیوسته چنانکه هر گز نگردد » .

شیخ ابو عثمان مغربی گفته : « هر که دعوی سماع کند و او را از آواز مرغان و آواز ددها و از باد اورا سماع نبود در دعوی سماع دروغ زن است » .

شیخ ابوالقاسم نصر آبادی گفته : « هر چیزی راقوتی است و قوت روح سماع است » .
 شیخ عطار در حال شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته : « نقل است که استاد ابوالقاسم سماع را معتقد نبود یکروز بدر خانقاه شیخ میگذشت و در خانقاه سماعی بود بر خاطر استاد بگذشت که قوم چنین فاش سر و پای برهنه کرده بر گردند در شرع عدالت ایشان باطل بود و گواهی ایشان نشنوند شیخ در حال کسی از پس استاد بفرستاد که بگو ما را در صف گواهان کی دیدی که گواهی نشنوند یانه » .

محمد بن منور در کتاب اسرار التوحید در حالات شیخ ابوسعید ابوالخیر نوشته :
 « الحکایة هم در آنوقت که شیخ ما بقاین بود امامی دیگر بود آنجا سخت بزرگوار او را
 خواجه امام محمد قاینی گفتندی چون شیخ ما آنجا رسید او بنزدیک شیخ آمد بسلام
 و بیشتر اوقات در خدمت شیخ بودی و بهر دعوتی که شیخ را بردندی او بموافقت شیخ
 حاضر آمدی و بسماع بنشستی روزی بعد از دعوت سماع میگردند و شیخ ما را حالتی پدید
 آمده بود و جمله جمع در آن حالت بودند و وقتی خوش پدید آمد مؤذن بانگ نماز پیشین
 گفت و شیخ همچنان در حال بود و جمع در وجد رقص میگردند و نعره میزدند و در میان

آن حالت امام محمد قاینی گفت نماز نماز شیخ ما گفت که ما در نمازیم و همچنان در رقص بودند امام محمد ایشان را بگذاشت و بنماز شد^۱.

جامی در نفحات الانس در شرح حال شیخ روز بهان بقلی^۲ نوشته که: «ویرا تصنیفات بسیار است چون تفسیر عرائس و شرح شطحیات عربی و فارسی و کتاب الانوار فی کشف الاسرار و غیر آن که تعداد آن طولی دارد در کتاب الانوار فی کشف الاسرار آورده است که قوال باید که خوب روی بود که عارفان در مجمع سماع بجهت ترویج قلوب بسه چیز محتمل چند روایح طیبه و وجه صبیح و صوت ملیح بعضی گفته اند که از این قوال اجتناب بهتر است زیرا که این چنین کار عارفی را مسلم آید که طهارت قلب او بکمال رسیده باشد و چشم او از دیدن غیر حق پوشیده باشد گویند که پنجاه سال

۱ - اسرار التوحید صفحه ۱۸۶ چاپ فاضل محترم آقای بهمنیار استاد دانشگاه طهران
۲ - ابو محمد روز بهان بقلی فسوی از معارف عرفای قرن ششم و متوفی در سنه ۶۰۶ شارح طو اسین حسین بن منصور حلاج و صاحب تفسیر معروف که شرح حال و تعداد اغلب مصنفات او در کتاب شد الازار (مزارات شیراز) تألیف جنید شیرازی از معاصرین خواجه حافظ شیرازی که در حدود سنه ۷۹۱ تألیف شده (و اکنون به تصحیح حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی و فاضل معظم آقای عباس اقبال در تحت طبع است) مسطور است . از جمله مصنفات شیخ روز بهان رساله بسیار شیوایی است بفارسی موسوم به «عبر العاشقین» که يك نسخه مصحح و متقنی متعلق باین جانب است . موضوع این رساله عشق و مراحل و مراتب آن است که در طی سی و دو فصل وصف شده است .

شیخ روز بهان از حیث عظمت مقام عرفانی و از جهت وجد و حال در عرض شیخ ابوالحسن خرقانی و شیخ ابوسعید ابوالخیر است و از مفاخر فارس است و سعدی در یکی از قصاید خود نام او را در مقام قسم آورده است که ابیات ذیل از آن قصیده نقل میشود :

خوشا سپیده دمی باشد آنکه بینم باز	رسیده بر سر الله اکبر شیراز
نه لایق ظلمات است بالله این اقلیم	که تختگاه سلیمان بد است و راه حجاز
هزار پیر ولی بیشتر بود در وی	که کعبه بر سر ایشان همی کند پرواز
بذکر و فکر و عبادت بروح شیخ کبیر	بحق روز بهان و بحق پنج نماز
که گوش دار تو این شهر نیمکردان را	زدست کافر و بد دین و ظالم و غماز

در جامع عتیق در شیراز تذکیر کرد و وعظ گفت اول که بشیراز در آمد و میرفت تا مجلس گوید شنید که زنی دختر خود را نصیحت میکرد که ای دختر حسن خود را با کس اظهار مکن که خوار و بی اعتبار میگردد شیخ گفت ای زن حسن بآن راضی نیست که تنها و منفرد باشد او همه آن میخواهد که با عشق قرین باشد حسن و عشق در ازل عهدی بسته اند که هرگز از هم جدا نباشند و بر اصحاب از استماع آن چندان وجد و حال عارض شد که بعضی در آن برفتند از عالم.

جلال الدین رومی پس از غیبت شمس تبریزی که در سال ششصد و چهل و پنج اتفاق افتاده غالب اوقات خود را در فراق شمس بسماع میگذرانید چندانکه مورد انکار و اعتراض شدید فقها و متشرعین قونیه واقع شد ولی او توجهی بیدگویان و ظاهر بیمنان نداشت فرزند مولانا سلطان ولد میگوید:

نیست این را نهایت آن سلطان	باز گو چون شد از فراق و چسان
روز و شب در سماع رقصان شد	بر زمین همچو چرخ گردان شد
بانك و افغان او بعرش رسید	نالہ اش را بزرگ و خرد شنید
سیم و زر را بمطربان میداد	هر چه بودش زخان و مان میداد
يك زمان بی سماع و رقص نبود	روز و شب لحظه نمی آسود
تا حدی که نماز قوالی	که ز گفتن نماز چون لالی
همشان را گلو گرفت از بانك	جمله بیزار گشته از زر و دانك
غلغله افتاد اندر شهر	شهر چه بلکه در زمانه و دهر
کاین چنین قطب و مفتی اسلام	کوست اندر دو کون شیخ و امام
شورها میکند چو شیدا او	گاه پنهان و گاه هویدا او
خلق از وی ز شرع و دین گشتند	همگان عشق را رهین گشتند
حافظان جمله شعر خوان شده اند	بسوی مطربان روان شده اند
پیر و برنا سماع باره شدند	بر براق ولا سواره شدند

ورد ایشان شده است بیت و غزل	غیر این نیستشان صلوٰة و عمل
عاشقی شد طریق و مذهبشان	غیر عشق است پیششان هذیان
کفر و اسلام نیست در رهشان	شمس تبریز شد شهنشاهشان
گفته منکر ز غایت انکار	نیست برو فوق شرع و دین این کار
جان و دین را شمرده کفر آن دون	عقل کل را نهاده نام جنون

افلاکی در مناقب العارفین در شرح حال مولانا جلال الدین رومی نوشته : « در آن غلبات شور و سماع که مشهور عالمیان شده بود از حوالی زر کوبان میگذشت مگر آواز ضرب تفتق ایشان بگوش مبارکش رسیده از خوشی آن ضرب شوری عجیب در مولانا ظاهر شد و بچرخ در آمد شیخ نعره زنان از دکان خود بیرون آمد و سر در قدم مولانا نهاده بیخود شد مولانا او را در چرخ گرفته شیخ از حضرتش امان خواست که مرا طاقت سماع خداوند گار نیست از آنکه از غایت ریاضت قوی ضعیف تر کیب شده ام همانا که بشاگردان دکان اشارت کرد که اصلاً ایست نکنند و دست از ضرب بازدارند تا مولانا از سماع فارغ شدن همچنان از وقت نماز ظهر تا نماز عصر مولانا در سماع بود از ناگاه گویندگان رسیدند و این غزل آغاز کردند :

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زر کوبی
 زهی صورت زهی معنی زهی خوبی خوبی^۱

و نیز راجع بوفات شیخ صلاح الدین زر کوب که خلیفه مولانا رومی بود و در حیات او در سنه ششصد و پنجاه و هفت در گذشت نوشته که بنا بوصیت خودش که خواسته بود آئین عزرا در جنازه او بعمل نیاید بلکه چون از محنت خانه جهان رهایی یافته

۱ - نقل از « رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولوی » تألیف فاضل محترم آقای

بعالم جاویدان اتصال می یابد با سازو سماع اورا بخاک بسپارند^۱ و «مولانا بیامد و سر مبارک را باز کرده نعره ها میزد و شورها میکرد و فرمود تا نقاره زنان و بشارت آوردند و از نفیر خلقان قیامت برخاسته بود و هشت جوق گویندگان در پیش جنازه میرفتند و جنازه شیخ را اصحاب کرام بر گرفته بودند و خداوند گارتا تربت بهاء ولد چرخ زنان و سماع کنان میرفت و در جوار سلطان العلماء بهاء ولد بعظمت تمام دفن کردند و ذلك غره شهر محرم المکرم سنه سبع و خمسين و ستمائة^۲»

حاصل آنکه سماع در بین صوفیه انتشار یافت و سبب انشقاق و اختلاف شد دسته‌ئی سماع را امری مشروع و پسندیده و از قبیل عبادات شمردند دسته‌ئی دیگر آنرا خلاف شرع و مبتدع شمرده سائق بگناه دانستند زیرا دسته‌ئی از مبتدیان و خامان مجالس سماع را محل هوی و هوس و اظهار تمایلات نفسانی قرار دادند این است که ذوالنون مصری می‌گفته: «سماع وارد حق است که دلها بدو برانگیزد و بر طلب وی حریص کند هر که آنرا بحق شنود بحق راه یابد و هر که بنفس شنود اندر زندقه افتد» و ابوعلی رودباری می‌گفته: «کاشکی ما از این سماع سر بسر برهیمی^۳» شیخ عطار در شرح حال شیخ ابو عمرو نجید نوشته که: «نقل کرده‌اند که شیخ ابوالقاسم نصرآبادی با او بهم درس سماع بود بو عمرو و گفت این سماع چرا میشنوی گفت سماع

۱- فرزند مولانا جلال الدین رومی موسوم بسلطان ولد در ولد نامه راجع باین وصیت

شیخ صلاح الدین زرکوب میگوید:

دهل آرید و کوس با دف زن	شیخ فرمود در جنازه من
خوش و شادان و مست و دست افشان	سوی کویم برید رقص کنان
شاد و خندان روند سوی لقا	تا بدانند کاولیای خدا
جایشان خلد عدن پر حور است	مرگشان عیش و عشرت و سور است
چون رفیقش نگار خوب کش است	این چنین مرگ با سماع خوش است
بشنیدند بسی ریا بصفا	همه از جان و دل وصیت را

۲- نقل از «رساله در تحقیق احوال وزندگان مولوی» آقای فروزان فر صفحه ۱۱۰

۳- کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۵۲۸

شنویم بهتر از آنکه بنشینیم و غیبت کنیم و شنویم بو عمرو گفت اگر در سماع يك حرکت کرده‌اید که توانی که نکنی صد ساله غیبت از آن به « .

از شیخ علی رودباری پرسیدند « چه گوئی در کسی که از سماع ملاحی چیزی بشنود گوید مرا حلال است که بدرجه رسیدم که خلاف احوال درمن اثر نکند گفت آری رسیده است ولیکن بدوزخ^۱ .

شیخ ابوسعید خراز گفته که من در عالم خواب پیغمبر را دیدم می‌آمد من در آن حال با خود بیتی میخواندم و انگشت بر سینه می‌زدم پیغمبر فرمود که: « شر این از خیر این بیش است یعنی سماع نباید کرد^۲ .

هجویری در کتاب کشف‌المحجوب باب مخصوصی بنام « باب احکام السماع^۳ » نوشته و نظر اعتدال و میانه روی اتخاذ کرده است و میگوید که سماع بخودی خود نه خوب است و نه بد بلکه از نتایج آن باید حکم کرد زیرا طبایع مختلف است و نمیتوان بر يك حکم قطع کرد مستمعان بر دو قسم اند یک دسته معنی شنوند و دسته دیگر صورت پس هم فوائد آن بسیار است و هم آفات آن در شخص شقی شقاوت بر میانگیزاند و در اهل سعادت بر سعادت میافزاید در یکی راه اتصال بحق و وصول بعالم کشف و شهود است و در دیگری سبب هیجان هوای نفس و نیز هجویری بتفصیل در اختلاف مشایخ در سماع بحث نموده که سماع در مشاهدت محال است یعنی در مقام وصل عارف مستغنی از سماع است پس آلت مبتدیان است که بدان وسیله از پراکندگیهای غفلت مجتمع شوند و گروهی سماع را آلت حضور شمرده‌اند و نیز بتفصیل از مراتب اهل سماع صحبت نموده حکایاتی از تأثیر سماع در درویشان می‌آورد که هر که تفصیل آنرا بخواهد بکشف‌المحجوب مراجعه کند .

۱ - تذکرة الاولیاء عطار ج ۲ صفحه ۲۸۷

۲ - تذکرة الاولیاء عطار ج ۲ صفحه ۴۱

۳ - چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۲۴

غزالی و سهروردی نیز سماع را با تقریباً همین شروط روا میداشته‌اند و شیخ سعدی نیز از آنها پیروی نموده میگوید :

نگویم سماع ای برادر که چیست
گر از برج معنی پرد طیر او
و گر مردل هو است و بازی و لاغ
پریشان شود گیل بیاد سحر
جهان پر سماع است و مستی و شور
نبینی شتر بر سماع عرب
شتر را چو شور و طرب در سراسر است
مگر مستمع را بدانم که کیست
فرشته فرو ماند از سیر او
قویتر شود دیوش اندر دماغ
نه هیزم که نشکافدش جز تبر
ولیکن چه بیند در آئینه کور
که چو نش برقص اندر آرد طرب
اگر آدمی را نباشد خراست

جامی در نفحات الانس در شرح حال ابوبکر رازی بجلای نوشته که : « کسی ابوبکر رازی را گفت که در سماع چه گوئی گفت بس فتنه آمیز است و طرب انگیز خویشتن را از فتنه گوشه میدار گفت نه مشایخ آن کرده اند گفت دوست پدر آن وقت که وقت تو چون وقت ایشان شود تو همچنان کن »

و نیز سعدی درباره رقص معتقد است که چون از روی بیخودی و وجد پیدا شود روا است و میگوید :

چو شوریدگان می پرستی کنند
بچرخ اندر آیند دولاب وار
مکن عیب درویش مدهوش مست
ندانی که شوریده حالان مست
گشاید دری بر دل از واردات
حلالش بود رقص بر یاد دوست
گرفتم که مردانه ای در شنا
بکن خرقه نام و ناموس و زرق
بساواز دولاب مستی کنند
چو دولاب بر خود بگریند زار
که غرق است از آن میزند پاودست
چرا بر فشاندند در رقص دست
فشاند سر دست بر کائنات
که هر آستینیش جانی در اوست
برهنه توانی زدن دست و پا
که عاجز بود مرد با جامه غرق

اما «پاره کردن خرقه» و «دریدن جامه» و «پیرهن دریدن» و «کندن خرقه» و «دور انداختن خرقه» و «خرقه از سر بدر آوردن» که بحد و فور ذکر آن در اشعار صوفیه دیده میشود و سعدی در دوبیت اخیر بآن اشاره کرده است عبارت از این است که چون صوفی در حال رقص و غلبه شور و وجد و آشفته‌گی و بشولیدگی پشت پا بدنی زده و سر دست بر کائنات می‌افشانده جامه پاره می‌کرده و بطرف نوازندگان و خوانندگان یا در جمع حضار میانداخته بموجب آداب مخصوصی در بین آنها قسمت میشده و از آثار متبر که بشمار میرفته که غالباً در بین مریدان خرید و فروش میشده است.

شیخ شهاب‌الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی باب بیست و پنجم کتاب عوارف المعارف را مخصوص بذکر «آداب السماع و حکم التخریق و اشارات المشایخ فی ذلك» کرده است که حاصلش این است که تصوف بر صدق و راستی و خلوص نیت و آداب پسندیده و وقار بنا شده و هر چه در آن هست باید بجد گرفته شود نه بهزل از جمله حضور در مجلس سماع باید توأم با پاکی نیت و صفای ضمیر و راستی و وقار باشد و از هزل و هوای نفس بر کنار باشد. پس از این مقدمات از پاره کردن جامه (تمزیق الثیاب) و افکندن خرقه (رمی الخرقه) و افتادن عمامه از سر صحبت میکنند که باید خالی از تکلف و تصنع و ریا باشد و شرح میدهد که برای تقسیم آنها اگر شیخی در مجلس حاضر باشد حکم با او است والا با شروط خاصی تقسیم میشود از این قبیل که اگر بقصد بطرف خواننده یا نوازنده انداخته شده متعلق باو است اگر نوازنده یا قوال صوفی باشد در حکم یکی از افراد مجمع است اگر اجیر باشد حقی ندارد و اگر تبرعاً بنوازد یا بخواند حق میبرد اگر کسی از حق خود بگذرد و بسایر افراد ایشار کند و یا آنکه حق خود را بشخص معینی منتقل سازد چه حکمی دارد که برای تفصیل باید بآن کتاب مراجعه کرد و ضمناً باین نکته دقیق پی برد که بزرگان صوفیه تا چه اندازه در ترتیب مقامات و آداب مسلک تصوف اهتمام نموده و در تربیت و پرورش سالک همه دقایق را در نظر گرفته‌اند.

بمناسبت بحث از سماع و رقص بجا است که بنحو اجمال عقیده بعضی از صوفیه را که معتقد بوده‌اند که پرستش جمال صوری و عشق و دل‌باختگی بزینبائی مجازی راه وصول بجمال معنوی یعنی جمال مطلق است نیز ذکر کنیم.

این دسته از عرفا از قبیل احمد غزالی برادر حجة الاسلام غزالی و فخرالدین عراقی و اوحیدالدین کرمانی و امثال آنها می‌گفته‌اند که جمال ظاهر آئینه طلعت غیب و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را بر اساس زینبائی دوستی متکی ساخته و بتمام مظاهر زینبائی از جمله صورت زیبا عشق میورزیده‌اند و معانی عرفانی را بالغات و اصطلاحات و تعبیرات عشق و عاشق و معشوق بیان می‌کرده‌اند که آثار آن بحد و فور در اشعار صوفیه مخصوصاً در غزل نمایان است تا آنجا که کلمه «شاهد» را که در لغت بمعنی «گواه» است صوفیه رمز قرار داده‌اند بر پسر زیبا باین معنی که او را «شاهد» صنع خدا می‌گفته‌اند و در دوره ابوسعید کلمه شاهد را بمعنی مطلق چیز خوب و زیبا استعمال می‌کرده‌اند.

۱- تعالبی در کتاب «الکنایات» در لغت شاهد می‌گوید که صوفیه کلمه «شاهد» را رمز کردند بر پسر زیبا باین معنی که او شاهد صنع خدا است و در دوره ابوسعید عرفا کلمه «شاهد» را مترادف با لغت «خوب» و «زیبا» استعمال می‌کرده‌اند یعنی مثلاً می‌گفته‌اند فلان چیز شاهد است یعنی خوب است یا زیبا است.

یکی از معارف عرفا میرفت جماعتی از مریدان که با او روان بودند از دور زنی را دیدند یکی از مریدان آهسته بدیگری گفت «حجت» چون آن زن نزدیک شد و اتفاقاً روی او را دیدند که روی زنی زشت و پیر بود شیخ که نجوای دو مرید را با یکدیگر فهمیده و لغت «حجت» را شنیده بود بمزاح گفت «حجة بالغة».

تعالبی در چهارصد و سی مرده است بنابراین در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم کلمه «شاهد» باین معنی مجازی در بین صوفیه استعمال می‌شده است.

عین عبارت تعالبی در کتاب «الکنایه والتعریض» این است: «ومن کنایات الصوفیه فی هذا الباب قولهم للغلام الصبیح «شاهد» و معناهم فیه انه لحسن صورته شهید بقدرة الله عز اسمه علی ما یشاء» (فصل فی الکنایه عن الغلام صفحه ۱۹ چاپ مصر).

این دسته از صوفیه که نزد دسته ئی دیگر مبتدع و بد نام کن اهل طریقت
شمرده میشده اند معتقد بوده اند که المجاز قنطرة الحقیقة و می گفته اند که ما در قید
صوریم و ناگزیر جمال مطلق را باید در صور مقیدات مشاهده کنیم چنانکه
اوحدالدین کرمانی میگوید :

زان می نگرم بچشم سر در صورت زیرا که زمعنی است اثر در صورت

این عالم صورت است و مادر صوریم معنی نتوان دید مگر در صورت

جامی در نفحات الانس در شرح حال اوحدالدین حامد کرمانی نوشته که چون شمس
تبریزی در اثناء مسافرت ببغداد رسید شیخ اوحدالدین را که شیخ یکی از خانقاههای
بغداد بود ملاقات کرد و در طی دیدار پرسید که « در چه کاری گفت ماه را در طشت
آب می بینم پس شیخ شمس الدین گفت که اگر بر قفای دنبال نداری چرا بر آسمانش
نمی بینی » و نیز جامی نوشته : « و در بعضی تواریخ مذکور است که چون وی در
سماع گرم شدی پیراهن امردان چاک کردی و سینه بسینه ایشان باز نهادی چون ببغداد
رسید خلیفه پسر کی صاحب جمال داشت این سخن بشنید گفت او مبتدع است و
کافر اگر در صحبت من از اینگونه حرکتی کند وی را بکشم چون سماع گرم شد
شیخ بکرامت دریافت گفت :

سهل است مرا بر سر خنجر بودن در پای مراد دوست بی سر بودن

تو آمده ئی که کافری را بکشی غازی چو توئی رواست کافر بودن

پسر خلیفه سر بر پای شیخ نهاد و مرید شد قال بعض الکبراء العارفین قدس الله تعالی
اسرار هم نزد اهل توحید و تحقیق این است که کامل آن کس بود که جمال مطلق
حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند ببصر همچنانکه مشاهده میکنند در
مظاهر روحانی به بصیرت یشاهدون بالبصیرة الجمال المطلق المعنوی بما یعاینون بالبصر
الحسن المقیدا لصورى و جمال با کمال حق سبحانه دوا اعتبار دارد یکی اطلاق که آن
حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی هی و عارف این جمال مطلق را در فناء فی الله

سبحانه مشاهده توان کرد و یکی دیگر مقید و آن از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیه یا روحانیه پس عارف اگر حسن بیند چنین بیند و آن جمال را جمال حق داند متمنزل شده بمراتب کونیّه و غیر عارف را که چنین نظر نباشد باید که بخوبان ننگرد تا بهاویّه حیرت درنماید و قال ایضاً و از اهل طریق کسانی اند که در عشق بمظاهر و صور زیبا مقید اند و چون سالک در صدد عدم ترقی باشد و در معرض احتجاب بود چنانچه بعضی از بزرگان قدس الله ارواحهم از آن استعاذه کرده اند و فرموده اند نعوذ بالله من التذکر بعد التعرف و من الحجاب بعد التجلی و تعلق این حرکت حسی نسبت باین سالک از صورتی ظاهر حسی که بر صفت حسن موصوف بود تجاوز نکند هر چند شهود و کشف مقیدش دست داده بود و اگر آن تعلق و میل حسی از صورتی منقطع شود بصورتی دیگر که بحسن آراسته باشد پیوند گیرد و دائماً در کشاکش بماند تعلق و میل بصورت فتح باب حرمان و فتنه و آفت و خذلان او شود اعان الله عز و جل و سائر الصالحین من شریک . حسن ظن بلکه صدق اعتقاد نسبت بجماعتی از اکابر چون شیخ احمد غزالی و شیخ اوحد الدین کرمانی و شیخ فخر الدین عراقی قدس الله تعالی اسرارهم که بمطالعه جمال مظاهر صوری حسی اشتغال مینموده اند آن است که ایشان در آن صور مشاهده جمال مطلق حق سبحانه میکرده اند و بصورت حسی مقید نبوده اند و اگر از بعض کبرا نسبت بایشان انکاری واقع شده است مقصود از آن آن بوده باشد که محجوبان آن را دستوری نسازند و قیاس حال خود بر حال ایشان نکنند و جاویدان در حسیض خذلان و اسفل السافلین طبیعت نمایند والله تعالی اعلم باسرارهم .

حاصل آنکه با اعتقاد صوفی در هر کسی عشق هست و این در مقام خود بسیار پسندیده است ولی معشوق متفاوت است باید عشق را پرورش داد و بمعشوق حقیقی راهنمایی کرد و باهمتی بلند بآنچه دلبستگی را شاید دل باخت . جمال دوستی نشانه عشق بکمال است زیرا جمال پر توی از کمالی است که صوفی در راه وصول بآن میکوشد

و بقول شیخ روز بهان عارف معروف « منهاج عشق ربانی عشق انسانی است ^۱ »

حال یقین

چون سالک در مشاهده متمکن شود و استقرار بیابد و ملکه او شود و در فنا متحقق گردد و در خدا باقی شود بمقام یقین واصل میشود بنابراین یقین اصل و منتهی الیه جمیع احوال است .

در حال یقین است که هر شك و ریبی از قلب عارف زائل میشود و استبشار جانشین آن میگردد و بزرگان صوفیه یقین را آخر احوال و باطن جمیع احوال دانسته‌اند .

یقین در لغت یعنی « علمی که شکی با آن نباشد » و نزد عرفا عبارت است از : « رؤیت عیان بقوت ایمان نه بحجت و برهان ^۲ » ابونصر سراج در کتاب لمع میگوید یقین بر سه وجه است « علم الیقین ^۳ » و « عین الیقین ^۴ » و « حق الیقین » و اهل یقین

۱ - کتاب « عبهر العاشقین » از تصنیفات شیخ ابو محمد ابونصر بقلی فسوی معروف بشیخ روزبهان یکی از بزرگان مشایخ صوفیه که در ششصد و شش در شیراز وفات یافته است و تصانیف و مؤلفات بسیار داشته که نام اغلب آن کتب را جنید شیرازی در کتاب شدالازار (مزارات شیراز) ذکر نموده است از جمله رساله « عبهر العاشقین » است که يك نسخه مصحح آن متعلق باین جانب است موضوع این رساله « عشق » است و از سنخ رساله « سوانح » احمد غزالی و « لمعات » شیخ عراقی است که در طی سی و دو باب مراحل عشق را وصف کرده و نیز شیخ روزبهان در فصل ششم رساله عبهر العاشقین بعد از ذکر انواع عشق مجازی و حقیقی میگوید : « بهر حال که عشق پدید آید اگر طبیعیات و اگر روحانیات باشد که عشق در مقام خود محمود است زیرا که عشق طبیعی منهج عشق روحانی است و عشق روحانی منهج عشق ربانی است انتقال عشق الهی جز باین مرکب نتوان کشید و راوق صفاء صرف جمال قدم جز در این اقداح افراح نتوان نوشید این سه جوهر یعنی عشق طبیعی و روحانی و ربانی همیشه حرکت مینماید .»

۲ - « الیقین فی اللغة العلم الذی لاشک معه وعند اهل الحقیقه رویه العیان بقوة الايمان لا بالحجة والبرهان » (تعریفات جرجانی)

۳ - « علم الیقین ما اعطاه الدلیل بتصور الامور علی ما هو علیه » (تعریفات جرجانی)

۴ - « عین الیقین ما اعطته المشاهدة والكشف » (تعریفات جرجانی)

بر سه گونه اند اول یقین اصغر و عموم است که اول مقام یقین است و آن عبارت است از وثوق بآنچیزی که در دست خدا است و یأس از آنچیزی که در دست مردم است و این آن است که جنید گفته یقین از میان برخاستن شك است و نیز ابویعقوب گفته که چون بنده بمقام رضا واصل شود یعنی بآنچه که خداوند قسمت او قرار داده راضی باشد بیقین رسیده است دوم یقین خواص است که مرحله تمکن در یقین است و در آن حال سالک مأنوس شده و در یقین تحقق و دوام دارد سوم یقین بزرگان و اخص خواص است و آن مرحله‌ئی است که سالک هر سبب بین خود و خدا را قطع نموده و جز خدا مرادی ندارد و بچیزی غیر او ناظر و شاعر نیست بقول مولانا رومی :

« دیده خواهم سبب سوراخ کن تا سبب را بر کند از بیخ و بن »

برای یقین نهایی نمی‌توان تصور کرد و هر چه عارف کاملتر شود یقینی بر یقین دیگر می‌افزاید :

هجویری در کتاب کشف المحجوب در « کشف حجاب دهم » می‌گوید : « آنچه امروز با علم صحیح حاصل شود فردا با رؤیت حاصل شود « علم الیقین » علم معاملات دنیا است با احکام و اوامر « عین الیقین » علم بحال نزع و وقت بیرون رفتن از دنیا است و « حق الیقین » علم بکشف رؤیت اندر بهشت پس علم الیقین درجه علما است بحکم استقامت شان بر احکام امور و عین الیقین مقام عارفان است بحکم استعدادشان بر مرگ را و حق الیقین فنا گاه دوستان است بحکم اعراض شان از کل موجودات پس علم الیقین بمجاهدت و عین الیقین بمؤانست و حق القین بمشاهدت شود و این یکی عام است و دیگر خاص و سه دیگر خاص الخاص^۲ »

۱ - « حق الیقین عبارة عن فناء العبد في الحق والبقاء به علماً و شهوداً وحالاً لا علماً فقط فعلم كل عاقل الموت علم الیقین فاذا عاين الملائكة فهو عين الیقین فاذا ذاق الموت فهو حق الیقین وقيل علم الیقین ظاهر الشريعة وعین الیقین الاخلاص فيها وحق الیقین المشاهدة فيها » (تعريفات جرجانی)

۲ - تلخیص از کشف المحجوب صفحه ۹۷ و چاپ ژوکوفسکی .

اینك اقوال بعضی از مشایخ صوفیه را در موضوع یقین در این جا نقل میکنیم^۱
 سهل بن عبدالله تستری گفته: «اول مقام معرفت آن است که بنده را یقین دهد
 در سر وی و جمله جوارح وی بدان یقین آرام گیرد یعنی خاطر هاء بد از ضعف یقین بود»
 و نیز او گفته: «حق تعالی قرب نداد ابرار را بخیرات و قرب داد بیقین»
 احمد بن عاصم انطاکی گفته است: «کمترین یقین آنست که چون بدل رسد
 دل را پر نور کند و پاک کند از وی هر جا که شکی است تا از دل شکر و خوف خدای
 تعالی پدید آید و یقین معرفت عظمت خدای بود و بر قدر و عظمت خدای تواند بود و
 عظمت معرفت خدای بود» و نیز او گفته: «یقین نوری است که حق تعالی در دل
 بنده پدید آرد تا بدان جمله امور آخرت مشاهده کند و بقوت آن نور جمله حجابها
 که میان او و میان آخرت است بسوزد تا بدان نور مطالعه جمله کارهای آخرت میکند
 چنانکه گوئی او را مشاهده است».

عمر و بن عثمان مکی گفته است: «اول مشاهده قربت است و معرفت بعلم الیقین
 و حقایق آن» و «اول مشاهده زوائد یقین است و اول یقین آخر حقیقت است».
 ابو عثمان حیری گفته: «یقین آن بود که اندیشه و قصد کار فردا او را اندک بود»
 از محمد فضل پرسیدند که «سلامت صدور بچه حاصل آید گفت بایستادن بحق-
 الیقین و آن حیاتی بود تا بعد از آن علم الیقین دهند تا بعلم الیقین مطالعه عین الیقین
 کند تا اینجا سلامت یابد و تا نخست عین الیقین نبود علم الیقین نبود که کسی را که کعبه
 ندید هر گز او را علم الیقین بکعبه نبود پس معلوم شد که علم الیقین بعد از عین الیقین
 تواند بود که آن علمی که بیش از عین الیقین بود آن بهمت بود و اجتهاد از این جای بود
 که گاه ضوای افتد و گاه خطا چون علم الیقین پیدا آمد بعلم الیقین مطالعه اسرار و
 حقایق عین الیقین توان کرد مثالش چنان بود که کسی در چاهی افتاده باشد و بزرگی

شده ناگاه او را از چاه بر آرند در آفتاب متحیر گردد و مدتی بر آن ثبات کند تا بآفتاب دیدن خوی کند تا چنانکه بآفتاب علمش حاصل شود که بدان علم مطالعه اسرار آفتاب تواند کرد .

شیخ کبیر ابو عبدالله محمد بن الخفیف گفته: «یقین حقیقت اسرار بود بحکمت‌های غیب» .

شبلی گفته است: «علم‌الیقین آن است که بما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السلام وعین‌الیقین آن است که خدا بما رسانید از نور هدایت باسرار قلوب بی واسطه و حق‌الیقین آن است که بدان راه نیست» .

مولانا جلال‌الدین رومی در مجلد سوم مثنوی در حکایت «مسجد مهمان کش» میگوید:

هر گمان تشنه یقین است ای پسر	میزند اندر تزايد بال و پر
چون رسد در علم پس برپا شود	مریقین را علم او پویا شود
زانکه هست اندر طریق مفتتن	علم کمتر از یقین و فوق ظن
علم جویای یقین باشد بدان	وان یقین جویای دید است و عیان
اندر الهیکم بجو این را کنون	از پس کلا پس لو تعلمون ^۱
میکشد دانش به بینش ای علیم	گر یقین بودی بدیدندی جحیم
دید زاید از یقین بی امتثال	آن چنان کز ظن همی زاید خیال
اندر الهیکم بیان این ببین	که شود علم‌الیقین عین‌الیقین

و نیز در مجلد اول مثنوی در «قصه مری کردن رومیان و چینیان در صفت نقاشی» میفرماید:

اهل صیقل رسته‌اند از بوی و رنگ	هر دمی بینند خوبی بی درنگ
--------------------------------	---------------------------

۱- این بیت و سه بیت بعد اشاره به «سورة التكاثر» قرآن است که میفرماید: «الهیکم التکاثر حتی زرتم المقابر کلاسوف تعلمون ثم کلاسوف تعلمون کلا لو تعلمون علم‌الیقین لترون الجحیم ثم لترونها عین‌الیقین ثم لتسئلن یومئذ عن النعیم» .

نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند
رفت فکر و روشنائی یافتند	بر و بحر آشنائی یافتند
مرگ کزوی جمله اندر وحشتند	میکنند آن قوم بر وی ریشخند
کس نیابد بر دل ایشان ظفر	چون صدف گشتند ایشان پر گهر
گرچه نحو و فقه را بگذاشتند	لیک محو و فقر را برداشتند

معرفت

بعقیده صوفیه شرف انسان و فضیلت او بر سائر مخلوقات بواسطه استعداد او بمعرفت خدا است .

موضوع « معرفت » یا « عرفان » یکی از مهمترین مسائل صوفیه است بلکه هدف اصلی و غرض اساسی تصوف است .

برای روشن ساختن موضوع لازم است بعضی از لغات شایع در کتب عرفانی توضیح داده شود مخصوصاً تعریف چهار اسم یعنی « قلب » و « روح » و « نفس » و « عقل » که در مبحث معرفت بکار برده میشود :

۱- « قلب » بدو معنی استعمال میشود یکی عضو صنوبری شکل مهمی که در طرف چپ سینه قرار گرفته با خصوصیات آنکه در علم تشریح و وظائف اعضا و سائر مباحث طبیبی برای آن شرح داده شده است عارف با این قلب که حیوانات هم آن عضو را دارند کاری ندارد بلکه ناظر بمعنی دوم این لفظ است که مقصود از آن لطیفه روحانی است که عبارت است از حقیقت انسان و این قلب است که « عالم » و « مدرك » و « عارف » است و « مخاطب » و « معاقب » او است .

این قلب با قلب جسمانی علاقه و ارتباط اسرار آمیزی دارد که چگونگی آن علاقه و ارتباط بنحو روشنی بوصف در نمیآید قدر مسلم این است که سنخ این علاقه

و ارتباط مادی نیست و کاری بگوشت و خون قلب ندارد بلکه از قبیل علاقه وصف بموصوف است که فقط اهل کشف بخصوصیات آن واقفند .

قلب باین معنی تقریباً همان است که حکما «نفس ناطقه» مینامند و وظیفه و عمل آن بیشتر عمل «ادراک» است تا «احساس» و درحالیکه مغز بمعرفت حقیقی خدا نمیتواند برسد قلب قادر بادراک ذات و باطن همه اشیاء است .

ازمسائل اساسی صوفیه بلکه مهمترین آنها همین موضوع عرفان است که بعقیده عرفا وصول بمعرفت کامل و تام ممکن است باین معنی که چون قلب بنور ایمان و معرفت روشن شود آینه تجلی همه معارف الهی خواهد شد بلکه ذات الوهیت در آن جلوه گر خواهد شد این است که پیغمبر فرموده : «لایسعنی ارضی و سمائی بل یسعنی قلب عبدی المؤمن» .

اما این صفا و کمال بندرت حاصل میشود زیرا قلب غالباً بواسطه غفلت محجوب و در نتیجه معصیت تاریک است یعنی صور و نقوش مادی و شهوانی آنرا آلوده ساخته است .

قلب بین عقل و هوی در کشمکش است باین معنی که قلب انسان معرکه جدالی است بین جنود خدا و شیطان و هر دسته از راهی در تسخیر آن میکوشند ازیک دریچه معرفت خدا بقلب میرسد و ازدریچه دیگر وساوس حس بنابراین چنانکه گفته اند :

آدمیزاده طرفه معجونى است کز فرشته سرشته و از حیوان

کر کند میل این شود پس از این ور کند میل آن شود به از آن

ازیکطرف ممکن است پست تر از حیوان شود زیرا حیوان فاقد معرفت است و قهراً نمیتواند ترقی کند و کمال بیابد و ازطرف دیگر ممکن است ازفرشته بگذرد زیرا فرشته فاقد شهوت است و نمیتواند تنزل کند^۱ .

۱ - مولانا رومی درمجلد چهارم مثنوی در تفسیر حدیث نبوی که «ان الله تعالى خلق الملائكة

۲- روح نیز بدو معنی استعمال میشود یکی بمعنی بخار لطیفی است که منبع آن تجویف قلب جسمانی است و بواسطه حرارت قلب پیدا شده و بواسطه عروق در همه بدن پراکنده شده و سبب حیات جسمانی میشود روح باین معنی همان «روح

وركب فيهم العقل وخلق البهائم وركب فيها الشهوة وخلق بنى آدم وركب فيهم العقل والشهوة فمن غلب عقله على شهوته فهو على من الملائكة ومن غلب شهوته على عقله فهو أدنى من البهائم» میگوید :

خلق عالم را سه گونه آفرید
آن فرشته است و نداند جز سجود
نور مطلق زنده از عشق خدا
همچو حیوان از علف در فریبی
از شقاوت غافل است و از شرف
از فرشته نیمی و نیمش ز خر
نیم دیگر مایل علوی شود
زاین دو گانه تا کدامین برد نرد
از ملائک این بشر در آزمون
از بهایم این بشر زان کابتر است
واین بشر با دو مخالف در عذاب
آدمی شکلند و سه امت شدند
همچو عیسی با ملک ملحق شده
رسته از خشم و هوا و قال و قیل
گوئیا کز آدمی او خود نژاد
خشم محض و شهوت مطلق شدند
تنگ بود آن خانه و آن وصف رفت
خر شود چون جان او بی آن شود
جسم گردد جان چو او بی آن شود
این سخن حق است و صوفی گفته است
در جهان باریک کاریها کند
آن ز حیوان دگر ناید پدید

در حدیث آمد که یزدان مجید
يك گروه را جمله عقل و علم وجود
نیست اندر عنصرش حرص و هوا
يك گروه دیگر از دانش تهی
او نبیند جز که اصطبل و علف
زان سیم هست آدمیزاد و بشر
نیم خر خود مائل سفلی بود
تا کدامین غالب آید در نبرد
عقل اگر غالب شود پس شد فزون
شهوت اگر غالب شود پس کمتر است
آن دو قوم آسوده از جنگ و حراب
واین بشر هم ز امتحان قسمت شدند
يك گروه مستغرق مطلق شده
نقش آدم لیک معنی جبرئیل
از ریاضت رسته و از زهد جهاد
قسم دیگر با خران ملحق شدند
وصف جبریلی در ایشان بود زفت
مرده گردد شخص چون بیجان شود
زاغ گردد چون پی زاغان رود
زانکه جانی کان ندارد هست پست
او ز حیوانها فزون تر جان کند
مکر و تلبیسی که او تاند تنید

حیوانی^۱ است و بحث در آن متعلق بعلم طب است .

معنی دیگر روح که منظور صوفیه است عبارت است از لطیفه مدر که انسان که مصداق آیه « **قل الروح من امر ربي** » است و از عالم امر نازل شده است^۲ .
روح باین معنی از اسرار قلب است و تقریباً همان معنی قلب از آن مستفاد میشود .

۳- نفس نیز بدو معنی اطلاق میشود^۳ یکی بمعنی جامع قوه غضب و شهوت یعنی منبع و اصل صفات مذمومه که بطوریکه قبلاً گفته شد مجاهده با آن واجب است و عرفاً آنرا « **جهاد اکبر** » مینامند و حدیثی نقل میکنند که « **اعدی عدوك نفسك التي بين جنبيك** »

نفس بمعنی دیگر عبارت است از لطیفه ئی الهی و نفس باین معنی حقیقت و ذات انسان است .

پس نفس بمعنی اول شیطانی و مذموم است و بمعنی دوم رحمانی و پسندیده^۴ .
۴- عقل که بمعنای مختلف استعمال میشود^۵ ولی صوفی غالباً لغت عقل را

جامه های زر کشی را بافتن	درها از قعر دریا یافتن
خرده کاریهای علم هندسه	یا نجوم و علم طب و فلسفه
کان تعلق با همین دنیای سستش	ره بهفتم آسمان بر نیستش
این همه علم بنای آخر است	که عماد بود گاو و اشتر است
بهر استبقای حیوان چند روز	نام آن کردند این گیجان رموز
علم راه حق و علم منزلش	صاحب دل داند آنرا با دلش

۱- الروح الحيوانی جسم لطیف منبعه تجویف القلب الجسمانی و ينتشر بواسطة العروق الضواری الى سائر اجزاء البدن» (تعریفات جرجانی) .

۲- «الروح الانسانی هو اللطيفة العالمة المدركة من الانسان الراکبة علی الروح الحيوانی نازل من عالم الامر تعجز العقول عن ادراك کنهه وتلك الروح قد تكون مجردة و قد تكون منطبقة فی البدن» (تعریفات جرجانی) .

۳- برای معانی مختلفه نفس و اقسام آن از قبیل «نفس اماره» و «نفس لوامه» و «نفس مطمئنه» و «نفس حمیده» و «نفس نباتی» و «نفس حیوانی» و «نفس انسانی» و «نفس ناطقه» و «نفس قدسیه» و «نفس رحمانی» رجوع شود بتعریفات جرجانی .

۴- برای معانی مختلفه عقل و اقسام آن از قبیل «عقل هیولانی» و «عقل بالملکه» و «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» رجوع شود بتعریفات جرجانی .

بمعنی مدرک علوم یعنی مترادف بامعنی دوم قلب بکار میبرد و بطوریکه ملاحظه میشود در بین همه این اصطلاحات چیز مهم قلب بمعنی لطیفه روحانی و آسمانی است و بنحو اجمال آلت مهم ارتباط روحانی قلب است یعنی قلب بمعرفت خدا واصل میشود و روح که یکی از اسرار قلب است عاشق و مجذوب خدا میگردد و سرّ که باطن روح است بمشاهده خدا نایل میشود.

صوفی در پی شناختن خدا است و میکوشد که برای شناختن او راهی بدست آورد و ما حاصل گفتار او در این موضوع این است که انسان بوسیله حواس خود نمی تواند بمعرفت الهی برسد زیرا خدا شیئی مادی نیست که بحواس ادراک شود و شرط معرفت جنسیت است بعقل نیز ممکن نیست زیرا خداوند نامحدود است و بفهم و تصور در نمی آید و منطق و عقل بشری هیچوقت از محدود نمی تواند تجاوز کند فلسفه احوال است کتاب و دفتر و علم و قال و قیل مدرسه و جدان را جامد میسازد و فکر حقیقت جو را با ابری از کلمات میان تهی تاریک میکند یعنی او را با سم مقید ساخته از مسمی دور میسازد بگفته حافظ :

ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی
ترسم این نکته بتحقیق ندانی دانست

در جمیع کتب صوفیه اعم از نظم یا نثر این مضامین مکرر است که برای نمونه ابیات ذیل را از دفتر اول مثنوی مولانا رومی در این جا نقل میکنیم :

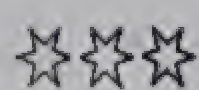
خلق اطفالند جز مست خدا	نیست بالغ جز رهیده از هوا
گفت دنیا لعب و لهو است و شما	کود کید و راست فرماید خدا
جنگ خلقان همچو جنگ کودکان	جمله بیمعنی و بی مغز و مهان
جمله باشمشیر چوبین جنگشان	جمله در لاینبغی آهنگشان
جمله شان گشته سواره بر نیئی	کاین براق ما است یا دلدل پیئی

جاءلند و خود زجهل افراشته
 باش تا روزی که محمولان حق
 يعرج الروح اليه والملك
 همچو طفلان جملتان دامن سوار
 از حق اَن الظن لا يغنى رسید
 علم های اهل دل حمالشان
 علم چون بر دل زند یاری شود
 گفت ایزد یحمل اسفاره
 علم کان نبود زهو بیواسطه
 ليك چون این بار را نیکو کشی
 هین مکش بهر خدا این بار علم
 تا که بر رهوار علم آیی سوار
 از هواها کی رهی بی جام هو
 از صفت و از نام چه زاید خیال
 دیده دلال بی مدلول هیچ
 هیچ نامی بی حقیقت دیده
 اسم خواندی رو مسمی را بجو
 گرز نام و حرف خواهی بگذری
 همچو آهن ز آهنی بیرنگ شو
 خویش را صافی کن از اوصاف خویش
 بینی اندر دل علوم انبیا
 گفت پیغمبر که هست از اتم
 مرا زان نور بیند جانیشان

را کب و محمول ره پنداشته
 اسب تازان بگذرند از نه طبق
 من عروج الروح يهتز الفلك
 گوشه دامن گرفته اسب وار
 مر کب ظن بر فلك ها کی روید
 علم های اهل تن احمالشان
 علم چون بر تن زند یاری شود
 بار باشد علم کان نبود زهو
 آن نیاید همچو رنگ ماشطه
 بار بر گیرند و بخشندت خوشی
 تا ببینی در درون انبار علم
 انگهان افتد ترا از دوش بار
 ای زهو قانع شده با نام هو
 وان خیالش هست دلال وصال
 تا نباشد جاده نبود غول هیچ
 یا ز گاف و لام گل گل چیده
 مه بیالا دان نه اندر آب جو
 پاك كن خود را از خود دهان یکسری
 در ریاضت آئینه بی زنگ شو
 تا ببینی ذات پاك صاف خویش
 بی کتاب و بی معید و اوستا
 که بود هم گوهر و هم همت
 که من ایشانرا همی بینم بدان
 آنگاه مولانا قصه مجادله نقاشان رومی و چینی را میآورد که هر دسته مدعی

شدند که ما نقاش تر و هنرمند تریم و پادشاه برای امتحان بهر دسته اطاقي داد که نقاشی کنند تا از روی کار هنر آنها قضاوت شود این دو اطاق مقابل یکدیگر بودند و در آنها روبروی یکدیگر بود نقاشان چینی و رومی هر دسته باطاق خود رفته بکار مشغول شدند و در بروی خود ببستند نقاشان چینی هر روز انواع و اقسام رنگها از پادشاه میگردفتند و نقاشی میکردند ولی نقاشان رومی که در بروی خود بسته بودند بهیچ رنگی توسل نجسته فقط دیوار راصیقل میزدند چون روز امتحان در آمد شاه حاضر شد نقاشی چینی ها را دید ولی بهتر از آن عکس آن تصویرها بود که بر دیوارهای صیقل خورده و صاف شده رومیها پدیدار بود:

ور مثالی خواهی از علم نهان قصه گو از رومیان و چینیان



رومیان آن صوفیانند ای پسر	نی ز تکرار و کتاب و نی هنر
لیک صیقل کرده اند آن سینه ها	پاك ز آزو حرص و بخل و کینه ها
آن صفای آینه وصف دل است	صورت بی منتهی را قابل است
اهل صیقل رسته اند از بوی و رنگی	هر دمی بینند خوبی بی درنگی
نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند

حاصل آنکه علم باید در راه تصفیة قلب بکار رود زیرا منبع معرفت قلب پاك است و بس و بطوریکه سابقاً در بحث از آراء حکمای نو افلاطونی و حکمای اشراق گفته شد معرفتی را که صوفی میطلبد از راه اشراق و کشف و وحی و الهام است زبان حال صوفیه این است که بقلب خود ناظر باش زیرا ملکوت آسمان در خود تو است و حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را شاهد و مؤید همین اصل میدانند.

صوفی معتقد است که قلب انسان آئینه ئی است که جمیع صفات الهی باید

در آن جلوه گر شود اگر چنین نیست بواسطه آلودگی آینه است و باید کوشید تا زنگ و غبار از آن برود چنانکه مولانا رومی گفته :

آینه ات دانی چرا غماز نیست زانکه زنگار از رخ ممتاز نیست
رو تو زنگار از رخ خود پاک کن بعد از آن آن نور را ادراک کن

همانطور که آینه فلزی چون زنگ بگیرد و غبار آلود شود قوه انعکاس و حکایت کردن آن از میان میرود حس روحانی باطنی هم که صوفیه « دیده دل » و « عین - الفؤاد » و « دیده بصیرت » مینامند چون به تعینات و مفاصد مادی آلوده شود دیگر نمیتواند از نور احدیت حکایت کند مگر آنکه آن غبار و آلودگی بکلی از میان برود و پاک شدن آینه قلب متوقف بر فضل الهی و نتیجه فیض خداوندی است که در اصطلاح صوفیه « توفیق » نامیده میشود ولی انسان هم در سهم خود باید بکوشد و مجاهده کند تا خود را مستعد ساخته قابل فیض شود^۱ و مصداق این آیه شود که : « وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ »

حافظ در غزل ذیل که تیمناً نقل میشود این عقیده عارفانه را به نیکوترین وجه بیان میکند :

سالها دل طلب جام جم از ما میکرد و آنچه خود داشت زیگانه تمنامیکرد
گوهری کز صدف کون و مکان بیرون است طلب از گم شدگان لب دریا میکرد
مشکل خویش بر پیر مغان بر دم دوش کو بتأیید نظر حل معما میکرد

۱- بعقیده صوفیه خود مجاهده و طلب وسعی در تکمیل نفس و تصفیه قلب نیز بر اثر فضل خداوند و يك نوع « توفیق » یافتن است مولانا رومی در مجلد چهارم مثنوی در « تفسیر آیه و ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق میگوید :

هر کسی ز اندازه روشن دلی غیب را بیند بقدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید بیشتر آمد بر او صورت پدید
کز تو گوئی آن صفا فضل خدا است نیز این توفیق صیقل زان عطا است
قدر همت باشد آن جهد و دعا لیس للانسان الا ما سعی
واهب همت خداوند است و بس همت شاهی ندارد هیچ خس

دیدمش خرّم و خندان قدح باده بدست
گفتم این جام جهان بین بتو کی داد حکیم
بیدلی در همه احوال خدا با او بود
این همه شعبده خویش که میکرد اینجا
گفت آن یار کزو گشت سردار بلند
فیض روح القدس از باز مدد فرماید
واندر آن آینه صد گونه تماشا میکرد
گفت آن روز که این گنبد مینا میکرد
او نمیدیدش و از دور خدا را میکرد
سامری پیش عصا و ید بیضا میکرد
جرمش این بود که اسرار هویدا میکرد
دیگران هم بکنند آنچه مسیحا میکرد

گفتمش سلسله زلف بتان از پی چیست

گفت حافظ گله از دل شیدا میکند

و قریب باین مضمون است این بیت معروف از غزل خواجه حافظ که :

دریغ و درد که تا این زمان ندانستم که کیمیای سعادت رفیق بود رفیق

باعتقاد صوفیه عمل یعنی عبادت و رعایت اصول شرع مادامی که ناشی از فکر
شخص است بیهوده و بلااثر است و فقط وقتی فائده دارد که سالک خود را در میان نبیند
بلکه خدا را عامل حقیقی هر عملی بداند و نیز سالک عمل خود را باید نتیجه توفیق خدا
بداند یعنی برای خود فضیلتی قائل نشود باضافه هیچگونه نظری بیاداش نداشته باشد .
صوفی علم رسمی یعنی دانائی اکتسابی و آموختنی را « علم » مینامد در حالیکه
دانائی مخصوص بصوفیه را « معرفت » یا « عرفان » مینامد .

« معرفت » صوفیه اساساً و اصولاً با « علم » علما فرق دارد^۱ و تقریباً مفهوم

۱- صوفیه قرون اول یعنی قبل از دوره صوفیان اواخر قرن چهارم و پنجم که میکوشیدند
تصوف را با اصول و مبانی شرع و مذاق اهل ظاهر نزدیک کنند و نیز قبل از آنکه امثال محیی الدین
ابن العربی تصوف را بشکل فلسفه خاصی در آورند مدار بحث و سرگرمی صوفیه چند چیز بود که
اگرچه هنوز بشکل معینی مدوّن نشده بود ولی بعد از ممارست در آثار صوفیه قرون اول و اطلاع
بر آراء و اقوال آنها میتوان گفت که ماحصل بحث آنها در پیرامون سه موضوع بوده و مابقی مباحث
از متفرعات این سه موضوع مهم شمرده میشود و آن سه موضوع عبارت است از :

صوفی از « معرفت » معادل است با مفهوم حکمای اشراق یونانی از لغت « گنوسیسیس » یونانی که بمعنی « میدانم » است .

صوفی معتقد است که از راه کشف مستقیماً بمعرفت خدا واصل خواهد شد این علم نتیجه عقل و منطق و درس و بحث مدرسه نیست بلکه بسته باراده و فضل و توفیق خداوند است که این معرفت را بآنها یکباره خود مستعد اخذ معرفت و وصول بحقیقت کرده است عطا میفرماید .

معرفت نور رحمت الهی است که بقلب سالک مستعد و قابل میتابد و جمیع تعینات و قوای او را در اشعه نورانی خود محو و مضمحل ساخته و از کار باز میدارد این است که جنید بغدادی گفته : « من عرف الله کل لسانه » و نیز محمد بن واسع میگوید : « من عرف الله قل کلامه و دام تحیره » .

باعتماد نویسندگان صوفی کسانی که در طلب خدا هستند بر سه گونه اند اول اهل زهد و عبادت که بامید بهشت و پاداش اخروی یا پاداش روحانی دیگری از قبیل کرامات خدا را پرستش میکنند و خداوند از راه فضل خود را بآنها می شناساند.

دوم حکمای حکمت الهی که خداوند از راه جلال و جبروت خود خود را بآنها

۱- خدا شناسی که تقریباً در بین همه فرق صوفیه بشکل « وحدت وجود » در آمده است .

۲- خودشناسی یعنی بحث در نفس انسانی و ماهیت و منشأ صدور آن و خواص و صفات نفس و راه کمال آن و طریقه اتصال نفس انسانی بخدا .

۳- انتخاب راه صحیح بسوی کمالات یعنی تعیین تکالیف و وظائف اخلاقی و تشخیص زندگی بی آزار و رفتار معتدلا نه و تصفیه نفس برای وصول بسعادت و خوشی .

از سه موضوع مذکور که بگذریم دیگر در سایر مواضع عرفا مستقلاً وارد بحث نمیشدند و کاری بسایر مباحث نداشتند مثلاً در احکام و قوانین شرع اظهار نظر نمیکردند و بهمانطوریکه بود محترم میشمردند و با فرق و مذاهب مختلفه اسلامی کاری نداشتند و همه در چشم آنها یکسان بودند و همچنین در آداب و عبادات و مسائل مربوط بمعاش و علوم و صنایع نظر خاصی ابراز نمیداشتند .

میشناساند ولی با استدلال و منطق هیچوقت نمیتوانند جلال و جبروت الهی را ادراك کنند در ادراك صفات و آثار خداوندی سرگردان و از ادراك ذات الهی بکلی عاجز و ماحصل مقالشان این است که ذات الوهیت لا یدرك است و نتیجه علم ما این است که «میدانیم که از ادراك او عاجزیم».

سوم عرفا که خداوند بوسیله اشراق خود را بآنها میشناساند یعنی عارف بحالی میرسد که از ما سوی الله منقطع گشته از حدود تعینات شخصی خارج میشود و فانی محض میگردد و در خدا باقی میشود.

جلال الدین رومی در مجلد دوم مثنوی در حکایت «اندرز کردن صوفی خادم را در تیمار بهیمه او» میگوید:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست	جز دل اسپید همچون برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم	زاد صوفی چیست انوار قدم
همچو صیادی سوی اشکار شد	گام آهو دید بر آثار شد
چند گاهش گام آهو در خور است	بعد از آن خود ناف آهو رهبر است
چونکه شکر گام کرد وره برید	لاجرم زان گام در کامی رسید
رفتن يك منزلی بر بوی ناف	بهرتر از صد منزل گام و طواف
سیر زاهد هر مهی تا پیشگاه	سیر عارف هر دمی تا تخت شاه
آن دلی کو مطلع مهتابها است	بهر عارف فتحت ابوابها است
با تو دیوار است و با ایشان دراست	با توسنگ و با عزیزان گوهر است
آنچه تو در آینه بینی عیان	پیر اندر خشت بیند بیش از آن
پیر ایشانند کاین عالم نبود	جان ایشان بود در دریای جود
پیش از این تن عمرها بگذاشتند	پیشتر از کشت بر بر داشتند
پیشتر از نقش جان پذیرفته اند	پیشتر از بحر درها سفته اند

بطوریکه قبلاً اشاره شد بعضی از صوفیه بر آنند که پیروی از ظواهر شرع برای عامّه واجب است امّا خواص احتیاجی بآن ندارند و آن اندازه از احکام شرع و عبادات مورد احتیاج است که سالک را در سیر بطرف خدا راهبر و مساعد است و عارف از راه صفای باطن و احساس درونی خود باید تصمیم بگیرد که تا چه مقدار مکلف بر عایت ظواهر شرع و اوامر و نواهی آن است باین معنی که عارف باید حال درونی خود را بر هر قانون خارجی مقدم بشمارد. ظاهر شرع برای عوام است که در حجاب عقل و منطق و نقل و امثال آن گرفتاراند در حالیکه عرفان مخصوص باصفیا است که ظاهر و باطن نشان منغمس در نور احدیت است و نیز ظاهر شرع ناظر بکثرت است در حالیکه عرفان ناظر بوحدت است فلان عمل در شرع پسندیده است در صورتیکه همان عمل در عرفان پسندیده نیست و از این جا است که گفته‌اند «**حسنات الابرار سیئات المقرین**» البته عبادت متناقض با عرفان نیست ولی عارف مقید بجمع بین این دو نیست و بقول سنائی :

بهر چ از راه و امانی چه کفر آن حرف و چه ایمان

بهر چ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

جلال الدین رومی در تفسیر بیت مذکور در مجلد اول مثنوی میگوید :

هر که محراب نمازش گشت عین سوی ایمان رفتنش میدان توشین

هر که شد مرشاه را او جامه‌دار هست خسران بهر شاهش اتجار

و نیز در غزلی از غزلهای دیوان شمس تبریزی میفرماید :

شب کفر و چراغ ایمان خورشید چو شد رخشان

با کفر بگفت ایمان رفتیم که بس باشد

ایمان گودت پیش آوان کفر گود پس رو

چون شمع تمت جان شد نی پیش و نه پس باشد^۱

صوفی شریعت را نردبان ترقی و صعود میدانند و بپرکت ایمان بالا میروند باین معنی که شریعت بخودی خود منظور نهائی و غایت سیرا و نیست بلکه واسطه و وسیله است و فقط او را مستعد وصول بمنظور و مطلوب خود که معرفت است میسازد^۱ و چنانکه گفته شد معرفت فقط از راه کشف باولیای خدا افاضه میشود و این در موقعی است که طالب خود از میان برخیزد یعنی در خدا محو شود ذوالنون مصری گفته: عارف بجائی رسد که او او نبود و پیغمبر از خدا حکایت کرده که خدا فرمود « چون بنده دوست گیرم من که خداوندم گوش او باشم تا بمن شنود و چشم او باشم تا بمن بیند و زبان او باشم تا بمن گوید و دست او باشم تا بمن گیرد^۲ » .

عارف هم شاهد صفات خدا است نه ذات او و مشاهده ذات مختص بمقام فناء الفناء است که عبارت است از محو کامل در ذات الوهیت .

توحید اول و آخر عرفان است و بزرگترین نتیجه معرفت است ولی مفهوم عارف از توحید با مفهوم متشرع فرق دارد مسلمان متشرع معتقد است که خدا در ذات و صفات و اعمال واحد است و بکلی غیر مشابه با کائنات است یعنی قائل بسوره توحید است که: « قل هو الله احد الله الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد » عارف میگوید که خدا هستی حقیقی است که اساس همه هست ها است و جز او « هستی » نیست خدا « بود » است و سایر کائنات « نمود » باین معنی که جمیع کائنات در حکم اشعهئی هستند که از آن آفتاب حقیقت ناشی شده باشند بدون اینکه خللی بوحدت آفتاب وارد شود یا بتعبیر دیگر کائنات در حکم آینه هائی هستند که صفات الوهیت در آنها جلوه گر شده باشد .

مهمترین فرق تصوف اسلامی با تصوف مسیحی در همین قسمت است که رنگ وحدت وجود تصوف اسلامی بیشتر است .

۱- بایزید بسطامی گفته: « حق بر دل اولیاء خود مطلع گشت بعضی از دلها دید که بار معرفت او نتوانست کشید بعبادتش مشغول گردانید » (تذکره الاولیاء عطار ج ۱ صفحه ۱۶۴)
 ۲- تذکره الاولیاء عطار ج ۱ صفحه ۱۲۷ .

بصوفیه ایراد شده است که خدائی که کل در کل است بچه سبب خود را باین شکل
ظاهر ساخته است یعنی چرا وحدت مبدل بکثرت شده است بعبارة آخری سر آفرینش
چیست صوفیه در جواب میگویند که سر آفرینش را باید در این حدیث شنید که:
« کنت کفراً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف » و حاصل تقریر
عرفا که بتعبیرات گوناگون بیان شده و هر کتاب عرفانی مشحون باین معانی است
این است که خدا جمال محض است و جزو طبیعت و ذات جمال «عشق» است و در

۱- شیخ روزبهان در فصل سی و یکم رساله عبهر العاشقین در کمال عشق میگوید: «خداوند
سبحانه و تعالی از لا و ابداً ذات قدیمش موصوف است بصفات قدیمش از جمله صفات حق یکی
عشق است نفس خود را بنفس خود عاشق بود پس عشق و عاشق و معشوق خود بود از آن عشق
یک رنگ آمد که صفت او است و او از تغیر حدثان منزله است عشق کمال محبت و محبت صفت حق
است در اسم غلط مشو که عشق و محبت یکی است صفت او است و قایم باو است در آن تغیر نیست
بلکه بخود عاشق است تغیر حد ثانی در او روانیست محبت حق چنان دان که علم او لم یزل محباً بنفسه
لنفسه كما انه لم یزل عالماً بنفسه و ناظراً الی نفسه بنفسه انقسام در احدیتش نیست چون خواست
که کنز ذات بمفتاح صفات بگشاید ارواح عارفان را بجمال عشق برایشان تجلی کرد و بصفات خاص
برایشان ظاهر شد ایشان از هر صفتی لباسی یافتند از علم علم و از قدرت قدرت و از سمع سمع و از
بصر بصر و از کلام کلام و از ارادت ارادت و از حیوة حیوة و از جمال جمال و از عظمت عظمت و
از بقا بقا و از محبت محبت و از عشق عشق این همه او بود و او در ایشان ظاهر بود تأثیر
صفات درایشان آمد صفت بذات قایم است صفت ایشان بدان تأثیر قایم گشت از حلول در این عالم هیچ
نیست الهیبد عبید و الرب رب پس اصل عشق قدیم است عشاق حق را عشق با جان قدیم است عشق
لبلاية زمین قدم است که گرد درخت جان عاشق بر آمده است عشق سیفی است که از عاشق سرحدوث
بر میدارد سر کوه پایة صفات است که جان عاشق چون بدانجا رسید مأخوذ عشق گشت از آن ذروه
بزیر نتواند آمد هر که معشوق حق شد و عاشق حق شد در عشق هم رنگ عشق شد چون عاشق هم رنگ
عشق شد عاشق و معشوق یک رنگ شدند آنگاه عاشق در مملکت حق حاکم شود چون حق بر او غالب
شد قالب صورتش جنانی است نفسش روحانی است جانش ربانی است .. عشق کمالی است که از کمال
حق است چون در عاشق پیوندد از صرف حدوثیت بجلال الهیت ظاهر و باطنش ربانی شود معدن
اصل طلب کند و از حوادث دهور و صروف زمان و تأثیر مکان متغیر نشود چون در عین کمال بود
بقیه پا ورقی در صفحه ۴۲۳

این موضوع یکی از دلکش‌ترین و شیواترین مباحث عرفا یعنی مبحث عشق و محبت و جمال و زیبایی دوستی بوجود آمده که تأثیر فوق‌العاده عمیق و جذابی بادیات صوفیه مخصوصاً غزل‌های عارفانه بخشیده است و ما مکرراً در طی سائر مباحث بمناسبتی آن قسم‌گفته‌های صوفیانه را در این کتاب نقل کرده‌ایم و فعلاً احتیاجی بذکر آنها نیست

سواتر ربوبیت برخیزد و عاشق ربانی با معدن اصلی برود در عشق مقصود نیست و عشق با مقصود موجود نیست .

عشق و مقصود کافری باشد عاشق از جان خود بری باشد
نقش را در عالم عشق قدم نیست زانکه عقل و نفس در ره عشق باهم نیست عشق مرغ جان‌گداز است
عشق جان را چون کبوتر و باز است .

نکند عشق نفس زنده قبول نکند باز موش مرده شکار
امر و نهی در راه عشق منسوخ است کفر و دین از سرای عشق محجوب است آفاق در اشراق
عشق محترق است کون در تحت سمّ رخس عشق مضمحل است .

پیش آنکس که عشق رهبر او است کفر و دین هردو پرده در اوست
هر چه در کاینات جزو و کلند همه در راه عشق طاق بلند
سرشت گوهر عشق در ازل بوده است در آن عالم جان و عقل را راه نبوده است آنکه راه عشق
روی بنماید جوهر صفتش از این خاکدان بر باید .

عشق برتر ز عقل و از جان است لی مع الله وقت مردان است
در عاشق‌گیری و کافری نیست بد خوئی و ابله‌ی نیست کمال تحیر صفت عاشقان است
خضوع و خشوع صفت بیدلان است .

طفل را بار عشق پیر کند باشه را عشق پشه‌گیر کند
بهشت جای زاهدان است کنشت خرابات عاشقان است نارسیدگی در عشق نیست
نا توانی در ره عشق نیست آنچه گفتیم جز صفت عشق و عاشق نیست نهایت عشق بدایت معرفت
است در معرفت عشق بر کمال است اگر عاشق با معشوق هم‌نگ شود مقام توحید یافت اگر در معرفت
متحیر شود مقام معرفت یافت منتهای عشق تاب‌دین دو مقام است چون عارف شد از صفات معرفتش
صفات حق روی نماید .. آنکه شطحیات گوید از اینجا بود حدیث سبحانی و لیس فی جبتی و سر
انا الحق اگر ندانی از آن شیر مرغ زار توحید و شهسوار میدان تجرید ابو بکر شبلی رحمه الله علیه بشنو
که روزی در مجلس موحدان رمز آن حدیث در بیتی پیدا کرد چون سکر وجد بر او غالب شد گفت :

فقط یکی از غزل‌های عارفانه خواجه حافظ را که ناظر باین موضوع است در این جا نقل و زینت این صفحات قرار می‌دهیم :

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد	عشق پیدا شد و آتش بهمه عالم زد
جلوه کرد درخت دیدم ملک عشق نداشت	عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
عقل میخواست کزان شعله چراغ افروزد	برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد
مدعی خواست که آید بتماشا گهر از	دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد
دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند	دل غم‌دیده ما بود که هم بر غم زد
جان علوی هوس چاه ز نخدان تو داشت	دست در حلقه آن زلف خم اندر خم زد

حافظ آن روز طرب نامه عشق تو نوشت

که قلم بر سر اسباب دل خرم زد

و قریب باین مضمون است این دوبیت از غزل دیگر خواجه حافظ :

طفیل هستی عشقند آدمی و پری	ارادتی بنما تا سعادت بیبری
بکوش خواجه و از عشق بی نصیب مباش	که بنده را نخرد کس بعیب بی هنری

بعقیده عرفا انسان علت غائی آفرینش و نتیجه خلقت و تاج جهان است انسان اگر چه بر حسب ترتیب ظهور آخر است ولی در نظر خداوند و بر حسب مقام اول است زیرا انسان نه فقط میتواند مانند خدا شود بلکه چون از قیود شخصیت موهوم رها شود میتواند با حقیقت کلی یکی شود یعنی دوباره باصل خود پیوندد .

تبارکت خطراتی فی تعالائی فلا اله اذا فکرت الائی چون بدان عالم رسیده‌اند فعلشان ربانی قولشان ازلی و ابدی است کما قال ابوسعید الخراز رحمه الله علیه للمعارفین خزائن او دعوها علوماً غریبة و انباءً عجیبة يتكلمون بها بلسان الابدیه و يخبرون عنها بعبارات الازلیه

با یزید ار بگفت سبحانی	نه ز جهلی بگفت و ویلانی
آن زبانی که راز مطلق گفت	راست جنبید کوانا الحق گفت

(عبهر العاشقین نسخه خطی متعلق بنگارنده)

تا انسان اسیر شهوت و هوس است از خدا دور است ولی چون کشش حبیب در او زیاد شود و پشت پیا به عالم حس و محسوس بزند و از باطن خود بنور معرفت روشن شود شوق و وجد اتصال بمحبوب بر هر چیز فایق آید باین معنی که چون میراندن نفس و از میان بردن تعینات انجام یابد حلاوت مشاهده جمال الوهیت قلب او را باهتزاز درآورد.

چون طالب صادق ظهور و شروع این جاذبه غیبی را در خود احساس کند باید همه قوای روحی خود را برای تقویت آن بکار برد و از هر چه بآن خللی برساند بپرهیزد واضح است که اگر سالک فی المثل تا ابد هم در راه تقویت آن جاذبه بکوشد و رابطه خود را در هر قدمی با خدا نزدیکتر کند باز بغایت طلب نرسیده و همه تکلیف خود را ادا نکرده است.

یکی از مسائل مسلم در نزد عرفا این است که انسان هیچوقت بمعرفت چیزی که در او نیست نایل نخواهد شد باین معنی که شرط ادراک چیزی سنخیت با آن است و نتیجه این مقدمه این است که ممکن نبود انسان بمعرفت خدا و فهم اسرار جهان برسد مگر آنکه این معرفت و این اسرار در خود او موجود باشد.

انسان عالم صغیر است که دنیای کبیر در او منطوی است یعنی انسان مثال و صورتی است از خدا انسان چشم دنیاست و خداوند مصنوعات و مخلوقات خود را از این چشم می بیند. انسان چون بخوبی بخود عارف شود بخدا عارف شده است و چون بخدا عارف شود خود را بهتر از پیشتر می شناسد خدا بهر چیزی نزدیکتر از آن است که بتصور در آید بعقیده عارف «دوست نزدیکتر از من بمن است» و خواه حافظ ناظر بهمین معنی است که میفرماید:

بیدلی در همه احوال خدا با او بود او نمیدیدش و از دور خدا را میکرد

بنا بر این عرفان یعنی وحدت و تحقق این مسئله که نمود کثرت در مقابل

وحدت خواب و خیالی بیش نیست و همه کوشش عارف این است که این خواب و خیال

واشتباه بزرگ را که حجاب بین خالق و مخلوق است و دیوار ظلمانی محسوب است از میان بردارد.

در نظر عارف کامل همه ادیان و مذاهب یکسانند و برای هیچیک ترجیحی قائل نیست یعنی دیانت اسلام با بت پرستی یکسان است و کعبه و میخانه و صمد و صنم یکی است و صوفی پخته هیچوقت ناظر باین نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست زیرا بعقیده عارف مسجد واقعی قلب صاف و پاک است و خدا را فقط در قلب پاک باید پرستش کرد کعبه حقیقی کعبه دل است نه خانه سنگ و گل آنهاییکه خدا را در آفتاب پرستش میکنند خدا را آفتاب می بینند آنهاییکه او را در موجودات ذی حیات میستایند خدا را جاننداری می پندارند و آنهاییکه در غیر جاندار می پرستند خدا را چیزی بی جانی می شمرند و جماعتی او را بصفت وجود واحد بی نظیری پرستش میکنند معتقدند که خدامثل و مانند ندارند عارف واقعی خود را بهیچیک از این طرق مقید نسازد تا احتیاجی بترجیح بعضی مسالك بر بعضی دیگر لازم شود بقول خواجه حافظ:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود زهر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

خدا در همه جا حاضر و بر همه چیز حکم فرماست و محدود بهیچیک از احزاب و فرق دنیا نیست « اینما تولوا فثم وجه الله » هر فرقه و هر شخصی عقیده خود را صحیح می شمرد و چون بواقع بنگریم خدای هر کسی ساخته و هم و خیال خود او است و در واقع بنام خدا خود را میستاید این است که عقاید سایرین را غلط می شمرد و غیر عادلانه مردم دیگر را سرزنش میکند بغض و کینه مردم نتیجه جهل و بی خبری آنها است در حالیکه بعقیده عارف آب رنگ ظرفی را میگیرد که در آن واقع است آب خود بیرنگ است ولی ظروف رنگهای گوناگون دارند و هر رنگی را بآب نسبت دهیم رنگ ظرف خواهد بود یا بقول ملا عبدالرحمن جامی حکایت پرتو خورشید و شیشه های رنگارنگ است.

اعیان همه شیشه های گوناگون بود کافتاد در آن پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود
صاحب گلشن راز میگوید :

وجود اندر کمال خویش ساری است
امور اعتباری نیست موجود
تعیین ها امور اعتباری است
عدد بسیار و يك چیز است معدود

حاصل آنکه عارف واقعی همه چیز را حاکی از حق می‌شمرد و با عقیده احدی
معارضه نمی‌کند بلکه معتقد است که در همه عقائد هر قدر ضد یکدیگر جلوه کنند
حقیقت موجود است و جنگها و اختلافها جنگ رنگها است مولانا جلال الدین رومی
در دفتر اول مثنوی در بیان آنکه « موسی و فرعون هر دو مسخر يك مشیت اند چنانکه
زهر و فا زهر و ظلمات و نور می‌فرماید :

کفر و ایمان عاشق آن کبریا
موسی و فرعون معنی را رهی
پیش چو کانه‌های حکم کن فکان
چونکه بیرنگی اسیر رنگ شد
چون به بیرنگی رسی کان داشتی
گرترا آید بر این گفته سؤال
این عجب کین رنگ از بی رنگ خاست
اصل روغن ز آب افزون میشود
چونکه روغن راز آب اسرشته‌اند
چون گل از خارست و خار از گل چرا
یانه جنگ است این برای حکمت است
یانه این است و نه آن حیرانی است
نعلهای باژگون است ای سلیم
مس و نقره بنده آن کیمیا
ظاهر این ره دارد و آن بیرهی
میدویم اندر مکان و لامکان
موسی با موسی در جنگ شد
موسی و فرعون دارند آشتی
رنگ کی خالی بود از قیل و قال
رنگ با بی رنگ چون در جنگ خاست
عاقبت با آب ضد چون میشود
آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
هر دو در جنگند و اندر ماجرا
همچو جنگ خر فروشان صنعت است
گنج باید گنج در ویرانی است
نفرت فرعون زادان از کلیم

شیخ عطار در منطق الطیر در مقاله چهارم در «بیان وادی معرفت» میگوید:

بعد از آن بنمایدت پیش نظر
هیچکس نبود که نی آن جایگاه
هیچ ره در وی نه چون آن دیگر است
باز جان و تن ز نقصان و کمال
لاجرم بس ره که پیش آید پدید
کی تواند شد در این راه جلیل
سیر هر کس تا کمال او بود
گر بپرد پشه چندانی که هست
لاجرم چون مختلف افتاد سیر
معرفت اینجا تفاوت یافته
چون بتابد آفتاب معرفت
هر تنی بینا شود بر قدر خویش

معرفت را وادی بی پا و سر
مختلف گردد ز بسیاری راه
سالک تن سالک جان دیگر است
هست دایم در ترقی و زوال
هر یکی بر حد خویش آید پدید
عنکبوت مبتلا هم سیر فیل
قرب هر کس حسب حال او بود
کی کمال صرصرش آید بدست
هم روش هر گز نگردد هیچ طیر
این یکی محراب و آن بت یافته
از سپهر این ره عالی صفت
باز یابد در حقیقت صدر خویش

حاصل آنکه تصوف واقعی هیچوقت زیر بار تعصب و تحزب و ترجیح فرقه‌ئی بر فرقه دیگر نمی‌رود و از جنک هفتاد و دو ملت دوری میجوید بعقیده صوفی یک حقیقت کلی و یک وجود حقیقی و واقعی در تمام عالم منبسط است که مابیه الاشتراک و سبب تحقق تمام موجودات همان است و خارج از آن چیزی نیست یعنی هر چیزی در حد خود دارای جزئی و پرتوی از آن حقیقت کلی هست پس عالم من حیث المجموع کمال مطلق است ولی هیچ چیز هم به تنهایی کمال مطلق نیست واضح است که پیرو چنین عقیده که در هر ذره‌ئی چیزی از خدا یعنی جزئی از کمال مطلق می‌بیند و زبان حالش این است که: «در هر چه نظر کردم سیمای تومی بینم» زیر بار تعصب و ترجیح فرقه‌ئی بر فرقه دیگر نمی‌رود و فرقی میان مسجد و میخانه نمی‌نهد و نه فقط با هفتاد و دو ملت بلکه با عالم وجود در صلح و آشتی است زیرا منظور صوفی کامل شدن است

و می‌خواهد مظهر کمال مطلق که خدا است بشود و چون کمال مطلق منبسط در همه اشیاء است و هر چیزی در حد معینی مظهر کمال است پس همه چیز را دوست دارد و هیچ عقیده‌ئی را غلط نمی‌شمارد و اختلاف مذاهب را اختلاف در رنگ و صورت می‌شمارد و صلاح کل می‌طلبد خوش بینی و مسرت دائمی و شور و حال عارف کامل و صوفی پخته مثل جلال‌الدین رومی و عطار که از خلال هر سطری از نوشته‌های آنها آشکار است از این جا ناشی است. صوفی چون باین حال برسد در حالت «استواء» است یعنی در آن حال دیگر سایه ندارد و بهیچ چیز تمایل خاص ندارد بلکه همه چیز برای او مساوی است و همه را بیک نسبت دوست دارد. خواجه حافظ که همه مراحل تصوف را سیر کرده و از آن گذشته بهیچ چیز دل نبسته و از هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد مانده است بمقامی از آزادمنشی و آزاد فکری و بلند نظری رسیده که بصعوبت می‌توان نظیری برای او یافت و از این جا است که از سراسر دیوان او این همه بوی آزادی بمشام خواننده میرسد و در آینده در طی بحث از حافظ و نحوه گفتار او وارد این موضوع خواهیم شد و فعلاً برای تمثیل چند بیت از گفته‌های او بمناسبت مقام در این جا نقل میشود:

مطلب طاعت و پیمان و صلاح از من مست	که به پیمانه کشی شهره شدم روز الست
من همان دم که وضو ساختم از چشمه عشق	چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست

در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست	هر جا که هست پرتو روی حبیب هست
آنجا که کار صومعه را جلوه می‌دهند	ناقوس دیر راهب و نام صلیب هست
فریاد حافظ این همه آخر بهرزه نیست	هم قصه غریب و حدیثی عجیب هست

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت

سر تسلیم من و خشت در می‌کدها مدعی گر نکند فهم سخن گوسروخشت

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنه‌ار که‌ره از صومعه تادیر مغان این همه نیست
نام حافظ رقم نیک پذیرفت ولی پیش‌رند ان رقم سود و زیان این همه نیست

گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت در هیچ سری نیست که سرّی ز خدا نیست
در صومعه زاهد و در خلوت صوفی جز گوشه ابروی تو محراب دعا نیست

فاش می‌گوییم و از گفته خود دلشادم بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

صوفی صومعه عالم قدسم لیکن حالیا دیر مغان است حواله‌تگاهم

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین گفتا بکوی عشق همین و همان کنند

گفتم شراب و خرقه نه آیین مذهب است گفت این عمل بمذهب پیر مغان کنند

اگر چه در همه مذاهب و مسالك كم يابيش حقيقتى موجود است و محرّك
پيروان همه مذاهب واديان يك احساس درونى است ولى در راه « حقيقت مطلق »
هر مذهب و مسلّكى در حكم حجاب و سدّى است كه سالك بايد از ميان بردارد و خود
را از آن قيد آزاد سازد دو جهان بمنزله بيضه است و مرغاك در درون آن غرق در
ظلمت و بينوائى و شكسته بالى است كفر و ايمان بمنزله سفيده و زرده اين تخم است
كه از هم متمايز است ولى چون جوجه از تخم برون آيد كفر و ايمان از ميان
بر خاسته و مرغ وحدت بال ميگشايد .

صوفى غير از راه سلوك و عرفان ساير راهها را براى وصول بكمال غير كافى
ميشمارد باين معنى كه ميگويد ديانت بر دو اصل بيم و اميد قرار گرفته و متدين

از خوف جهنم و امید به بهشت امر و نهی دیانت را رعایت میکنند دیانت مانع از بروز و ظهور اخلاق فاسده است ولی اخلاق فاسده را از میان نمیبرد و باطن را چنانکه باید و شاید تصفیه نمیکند متعبد از ترس عذاب اخروی یا امید به نعمت جهان دیگر از بدی احتراز میجوید ولی نفس سرکش او هر ساعت بحیله‌ئی متوسل میشود تا خواهشهای نفسانی را انجام دهد حاصل آنکه پیرو متعبد ظواهر در طلب کمال نیست .

حکما و متکلمین برای انسان جسم و روح قائلند و روح را باقی می‌شمارند و چنان تعلیم میدهند که حب بقا مستلزم تکمیل جنبه روحی و معنوی است پس باید در پی کمال رفت و ملکات فاضله بدست آورد و از شقاوت ابدی نجات یافت فلاسفه آزادمنش هم چنان تعلیم میدهند که سعادت انسان در تحصیل لذت است اما لذت پایدار و خالی از آفات و آن لذت روحی و معنوی است علم و معرفت چراغ نفس است و عقل و استدلال راهنمای انسان اخلاق و قضاوت در حسن و قبح و بدی و خوبی اشیاء همه متکی بمنطق و استدلال است .

صوفیه طریقه حکمای الهی و متکلمین و فلاسفه را هم برای کمال بشر کافی نمیشمارند^۱ و ما حصل گفته‌های آنها این است که قطع نظر از اینکه در عمل مجهز شدن بسلاح علم و حکمت و منطق برای هر کسی مقدور نیست برای معدودی هم که فلسفه و حکمت و منطق آموخته‌اند نتیجه‌ئی نخواهد بخشید زیرا تکیه گاه عقل و منطق محسوسات است و محسوس فریبنده است حس و تجربه‌های آن محکوم به هوی و وهم است بنابر این پای استدلالیان چوبین بود و تکیه بر پای چوبین و اسارت در قید و هم

۱- سعدالدین حموی در رساله «علوم الحقائق و حکم الدقائق» فصل مخصوصی بنام «فصل

فی المعرفة» نوشته که ملخص ترجمه آن این است که :

معرفت بردو نوع است یکی «معرفت بعقل» یعنی معرفت با استدلال عقلی و دیگر «معرفت حق بحق» یعنی معرفتی که جز با شهود صرف و تجلی محض ممکن نیست . معرفت بعقل معرفت کسبی و آموختنی است و مشتغل بآن «عاقل مستدل» است در حالیکه معرفت حق بحق معرفت بدیهی و شأن عارف کامل محقق است . (مجموعه الرسائل چاپ مصر صفحه ۴۹۲-۴۹۱) .

وهوی انسان را بکمال نخواهد رسانید. نکته دیگر اینکه نهایت ترقی متفلسف این خواهد بود که مانند فلاسفه‌ئی شود که قبل از او بوده‌اند و این توقف است در حالیکه بعقیده صوفی سیر کمالی انتها ندارد و توقف هر گک محسوب است پس باید از تقید بفکر دیگران آزاد شد و بچشم خود اشیاء را مطالعه کرد و در عالم کمال هر لحظه از مرتبه‌ئی بمرتبه بالاتر رفت و باقواعد و اصولی که در طریقت محرز است در تزکیه و اصلاح نفس کوشید و اسرار طبیعت و ماوراء طبیعت را با چشم دل دید و بالاخره بکمال مطلق اتصال یافت.

با همه اینها بطوریکه مکرر اشاره شده چون صوفی با وسعت نظر بعالم نگاه میکند و همه کائنات را مظاهر کمال مطلق می‌شمارد و در هر طریقه و فکری بحقیقتی قائل است هر دین و هر مذهب و هر مسلکی را احترام میکند و از آن چیزی التقاط میکند ولی بآن دلبستگی دائمی پیدا نمیکند بلکه چون بآنجا رسید از آنجا میگذرد تمام فرق و مذاهب و فلسفه‌ها در چشم عارف در حکم نردبان است که بمدد آن می‌خواهد بالا برود همینکه بالارفت دیگر با نردبان کاری ندارد و بدون دلبستگی و علاقه و تعصب آنرا رها میکند بقول مولانا رومی عارف مذهب مخصوص ندارد بلکه خدا مذهب او است که :

«مذهب عاشق ز مذہبها جدا است عاشقان را مذهب و ملت خدا است»

با همه احتیاطی که بزرگان صوفیه در گفتار و رفتار خود داشته و همیشه می‌کوشیده‌اند که بهانه تکفیر و مزاحمه و اعتراض بدست مدعیان ظاهر بین ندهند باز در همه حال دست از بیان عقائد خود برنداشته بکنایه و اشاره و رمز بآنها اشاره نموده‌اند منتهی بگفتار خود لباس شرع پوشانیده با زبان کتاب و سنت اهل طلب و استعداد را ارشاد کرده‌اند مثلاً جنید بغدادی که از پیشروان بزرگ صوفیه و از اصحاب «صحو» است و برخلاف اصحاب «سکر» از قبیل بایزید بسطامی و حسین بن منصور حلاج و شیخ ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر صوفیه را برعایت شرع و بکار بستن اوامر و نواهی ارشاد

میکرده در عین حال تعلیم میداده که بجا آوردن ظواهر شرع عبث و بیفایده است و برسالک است که بمعنی و باطن شرع ناظر باشد.

هجویری در کشف المحجوب میگوید: «یکی بنزدیک جنید آمد ویرا گفت از کجا میآئی گفت بحج بودم گفت حج کردی گفت بلی گفت از ابتدا که از خانه بر رفتی و از وطن رحلت کردی از همه معاصی رحلت کردی گفت نی گفت پس رحلت نکردی گفت چون از خانه بر رفتی و اندر هر منزلی هر شب مقام کردی مقامی از طریق حق اندر آن مقام قطع کردی گفت نی گفت پس منزل نسپردی گفت چون محرم شدی بمیقات از صفات بشریت جدا شدی چنانکه از جامه گفتا نی گفت پس محرم نشدی گفت چون بعرفات واقف شدی اندر کشف مشاهدت وقف پدیدار آمد گفتا نی گفت پس بعرفات ناستادی گفت چون بمزدلفه شدی و مرادت حاصل شد همه مرادها را ترك کردی گفتا نی گفت پس بمزدلفه نشدی گفت چون طواف کردی خانه سر را اندر محل تنزیه لطایف حضرت جمال حق دیدی گفتا نه گفت پس طواف نکردی گفت چون سعی کردی میان صفا و مروه مقام صفا و درجه مرّوت ادراک کردی گفتا نی گفت هنوز سعی نکردی گفت چون بمنّا آمدی منیت‌های تواز تو ساقط شد گفتا نه گفت هنوز بمنّا نرفتی گفت چون به منجر گاه قربان کردی همه خواسته‌های نفس را قربان کردی گفتا نی گفت پس قربان نکردی گفت چون سنگ انداختی هر چه با تو صحبت کرد از معانی نفسانی همه بینداختی گفتا نه گفت پس هنوز سنگ بینداختی و حج نکردی باز گرد و بدین صفت حجی بکن تا بمقام ابراهیم برسی^۱».

این حکایت و امثال آن بخوبی میفهماند که صوفی چه اندازه بین ظواهر شرع و معنی و باطن آن فرق مینهد در عین حال غالب بزرگان صوفیه تعلیم میداده‌اند که شریعت و طریقت باید بهم آمیخته باشند باین معنی که شرع بدون عرفان عبث و طریقت بدون شرع نفاق است نسبت این دو بیکدیگر نسبت روح است ببدن و باین

منظور بسیار کوشیده‌اند و در تفسیر عارفانه قرآن و توفیق بین شریعت و طریقت کتابها ساخته و پرداخته‌اند و اقل نتیجه‌ئی که بدست آورده‌اند این است که در هر عصری کم یا بیش مردمی را مذهب ساخته از جمودت و خشکی و تنگ نظری و تعبد کور کورانه آنها و تعصبات جاهلانه کاسته‌اند.

برای مزید اطلاع از چگونگی عقیده و نظر صوفیه در باب معرفت بعضی از گفته‌های عرفای بزرگ را در این موضوع از تذکرة الاولیای عطار^۱ التقاط نموده ذیلاً نقل میکنیم:

از جمله شیخ عطار عبارتی از قول او پس قرنی نقل میکند که «من عرف الله لا یخفی علیه شیئی» و در تفسیر و توضیح این عبارت میگوید: «هر که خدا را شناخت هیچ چیز بر او پوشیده نماند دیگر معنی آن است که هر که بشناخت تاشناسنده کیست دیگر معنی آن است که هر که اصل بدانست فروع دانستن آسان بودش که بچشم اصل در فروع نگردد دیگر معنی آن است که خدای را بخدای بتوان شناخت که عرفت ربی بر ربی پس هر که خدای را بخدای داند همه چیز میداند». و نیز در شرح حال محمد واسع نوشته: «و در معرفت چنان بود که سخن او است که ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله فیه هیچ چیز ندیدم الا که خدا را در آن چیز دیدم و از او سؤال کردند که خدای را میشناسی ساعتی خاموش سرفروافکند پس گفت هر که او را بشناخت سخنش اندک شد و تحیرش دایم گشت و گفت سزاوار است کسی را که خدای بمعرفت خودش عزیز گردانیده است که هر گز از مشاهده او بغیر او باز ننگردد و هیچ کس را بر او اختیار نکند».

فضیل عیاض گفته: «هر که خدا را بشناسد بحق معرفت پرستش او کند بحق طاقت».

ابراهیم ادهم گفته: « علامت عارف آن بود که بیشتر خاطر او در تفکر بود و در عبرت و بیشتر سخن او ثنا بود و مدحت حق و بیشتر عمل او طاعت و بیشتر نظر او در لطایف صنع بود و قدرت ».

بشر حافی گفته: « فاضلترین چیزی که بنده را داده‌اند معرفت است » اگر خدای را خاصگان اند عارفانند ».

ذوالنون مصری گفته: « گفتند عارف که باشد گفت مردی باشد از ایشان جدا از ایشان و گفت عارف هر ساعتی خاشع تر بود زیرا که بهر ساعتی نزدیکتر بود و گفت عارف لازم يك حال نبود که از عالم غیب هر ساعتی حالتی دیگر بر او می‌آید تا لاجرم صاحب حالات بودن صاحب حالت و گفت عارفی خایف میباید نه عارفی و اصف یعنی وصف میکند خویش را بمعرفت اما عارف نبود که اگر عارف بودی خایف بودی که انما یخشی الله من عباده العلماء و گفت ادب عارف زبر همه ادبها بود زیرا که او را معرفت مؤدب بود و گفت معرفت بر سه وجه است یکی معرفت توحید و این عامه مومنان راست دوم معرفت حجت و بیان است و این حکما و بلغا و علما راست سوم معرفت صفات وحدانیت است و این اهل ولایت الله راست آن جماعتی که شاهد حق اند بدای خویشتن تا حق تعالی بر ایشان ظاهر میگرداند آنچه بر هیچ کس از عالمیان ظاهر نگرداند و گفت حقیقت معرفت اطلاع حق است بر اسرار بدانچه لطایف انوار معرفت بدان نمی‌یوندد یعنی هم بنور آفتاب آفتاب را توان دید و گفت زینهار که بمعرفت مدعی نباشی یعنی اگر مدعی باشی کذاب باشی دیگر معنی آن است که چون عارف و معروف در حقیقت یکی است تو در میان چه پدید می‌آئی دیگر معنی آن است که اگر مدعی باشی یا راست می‌گوئی یا دروغ اگر راست می‌گوئی صدیقان خویشان راستایش نکنند چنانکه صدیق رضی الله عنه میگفت است بخیر کم و در این معنی ذوالنون گفته است که اکبر ذنبی معرفتی ایاه و اگر دروغ گوئی عارف دروغ زن نبود و دیگر معنی آن است که تو مگوی که عارفم تا او گوید و گفت آنکه عارف تر

است بخدای تحیر او در خدای سخت تر است و بیشتر از جهت آنکه هر که با آفتاب نزدیکتر بود در آفتاب متحیرتر بود تا بجائی رسد که او او نبود چنانکه از صفت عارف پرسیدند گفت عارف بیننده بود بی علم و بی عین و بی خبر و بی مشاهده و بی وصف و بی کشف و بی حجاب ایشان ایشان نباشند و ایشان بدیشان نباشند بلکه ایشان که ایشان باشند بحق ایشان باشند گردش ایشان بگردانیدن حق باشد و سخن ایشان سخن حق بود بر زبانها و ایشان روان گشته و نظر ایشان نظر حق بود بر دیده‌ها ایشان راه یافته پس گفت پیغمبر علیه السلام از این صفت خبر داد و حکایت کرد از حق تعالی که گفت چون بنده دوست گیرم من که خداوندم گوش او باشم تا بمن شنود و چشم او باشم تا بمن بیند و زبان او باشم تا بمن گوید و دست او باشم تا بمن گیرد .

بایزید بسطامی گفته: « محال باشد که کسی حق را شناسد و دوستش ندارد و معرفت بی محبت قدری ندارد » « ثواب عارفان از حق حق باشد » « کاشکی خلق بشناخت خود توانندی رسید که معرفت ایشان را در شناخت خود تمام بودی » « در علم علمی است که علما ندانند و در زهد زهدی است که زاهدان نشناسند » « عارف آن است که هیچ چیز مشرب گاه او تیره نگرداند هر کدورت که بدورسد صافی گردد » « عارف بهیچ چیز شاد نشود جز بوصول » « مرمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده علم گرفتیم که هر گز نمیرد همه بحق گویند و من از حق گویم لاجرم گفت هیچ چیزی بر من دشوارتر از متابعت علم نبود یعنی علم تعلیم ظاهر .

از سفیان ثوری از یقین پرسیدند گفت : « فعلی است در دل هر گاه که معرفت درست شد یقین ثابت گشت و یقین آن است که هر چه بتو رسد دانی که از حق بتو میرسد » در شرح حال حارث محاسبی نوشته که نقل است که تصنیفی میکرد درویشی از وی پرسید که معرفت حق حق است بر بنده یا حق بنده بر حق او بدین سخن ترك تصنیف کرد یعنی اگر کوئی معرفت بنده بخود می شناسد و بجهت خود حاصل میکند

پس بنده را حقی بود برحق و این روا نبود و اگر معرفت حق حق بود بر بنده روا نبود که حق را حقی بپاید گزارد اینجا متحیر شد و ترك تصنیف کرد .

ابوسلیمان دارانی گفته : « معرفت بخاموشی نزدیکتر است که بسخن گفتن . »
 احمد بن عاصم انطاکی گفته : « که مدارج معرفت سه است مدرجه اول اثبات و حدانیت و احد قهار مدرجه دوم بریده کردن دل از ما سوی الله و مدرجه سوم آنکه هیچ کس را بعبارت کردن آن ره نیست و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور »
 جنید بغدادی گفته : « معرفت مکر خدای است یعنی هر که پندارد عارف است مکور است » و نیز در جواب سؤال از توحید گفته : « معنی آن است که ناچیز شود دروی رسوم و ناپیدا گردد دروی علوم و خدای بود چنانکه بود همیشه و باشد فنا و نقص گردد او راه نیابد . »

ابوسعید خراز گفته : « هر که را معرفت در دل قرار گرفت درست آن است که در هر دوسرای نبیند جز او و نشنود جز او و مشغول نبود جز بدو . »
 ابراهیم رقی گفته « معرفت اثبات حق است بیرون از هر چه و هم بدو رسد . »
 حسین بن منصور حلاج گفته : « معرفت عبارت است از دیدن اشیاء و هلاک همه در معنی » و نیز او گفته : « چون بنده بمقام معرفت رسد غیب بر او وحی فرستد و سر او گنگ گردد تا هیچ خاطر نیاید او را مگر خاطر حق . »

فرق مختلفه صوفیه تا اواسط قرن پنجم

در صفحات گذشته این کتاب از سیر و تحولات و تطورات تصوف در قرون اول بحث کردیم و از آنچه از اقوال مشایخ و بزرگان عرفای قرن دوم و سوم و چهارم و اوائل قرن پنجم نقل شد باین نتیجه میرسیم که تا اوائل قرن پنجم تصوف نظراً و عملاً اساس ثابت و متینی پیدا کرد و مبانی و کلیات آن معلوم گردید و نحوه فکر

بزرگان صوفیه روشن شد و چنانکه در آینده گفته خواهد شد در قرنهای بعد با ظهور صوفیان بزرگی از قبیل محمد غزالی و برادرش احمد غزالی و عین القضاة همدانی و سنائی و عطار و ابن العربی و صدر الدین قونوی و شیخ عراقی و جلال الدین رومی مسائل صوفیه پخته تر و جامع تر شد و مجملات تفصیل یافت و آثار نشر و نظم بسیار بدیع و شیوا بوجود آمد.

اینک مناسب شمردیم که از فرق مختلفهائی که تا اواسط قرن پنجم در بین صوفیه پیدا شده باجمال نامی برده شود.

هجویری که در اواسط قرن پنجم^۱ کتاب معروف «کشف المحجوب» را تألیف کرده باب مخصوصی راجع بفرق صوفیه^۲ نوشته که ذیلاً خلاصه آن برای مزید فائده نقل میشود.

هجویری میگوید: ایشان دوازده گروه اند دو از ایشان مردود اند و ده مقبول و هر صنفی را از ایشان معاملتی خوب و طریق بقی ستوده است اندر مجاهدات و ادبی لطیف اندر مشاهدات و هر چند که اندر معاملات و مجاهدات و مشاهدات و ریاضات مختلفند اندر اصول و فروع شرع و توحید موافق و متفقند و ابو یزید گفت: **اختلاف العلماء رحمة**

۱- دلیل اینکه کشف المحجوب در اواسط قرن پنجم تألیف شده این است که هجویری معاصر شیخ ابوالقاسم قشیری بوده و قشیری در زمان مؤلف در حیات بوده و هجویری از او نام میبرد و اینک عین عبارت هجویری از کتاب کشف المحجوب در جائیکه از متأخرین بزرگان صوفیه سخن میراند نقل میشود: «و منهم استاد امام وزین اسلام عبدالکریم ابوالقاسم بن هوازن القشیری اندر زمانه خود بدیع است و قدرش رفیع است و منزلتش بزرگ و معلوم است اهل زمانه را از روزگاری و انواع فضلش اندر هرفن و یرا لطایف بسیار است و تصانیف نفیس جمله با تحقیق و خداوند تعالی حال و زبان و یرا محفوظ گردانیده است و از وی شنیدم که گفت مثل الصوفی کلمة البرسام اوله هندیان و آخره سکوت فاذا تمكنت خرسنت (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۰۹) و بتصریح شیخ الاسلام ابواسمعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی معروف بخواجه عبدالله انصاری قشیری در ربیع الاخر سنه ۶۵۰ و فات یافته است.

۲- چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۱۸-۳۴۱.

الا فی تجرید التوحید و موافق این خبری مشهور است و حقیقت تصوف میان اخبار
مشایخ است از روی حقیقت و مقسوم از روی مجاز و رسوم پس من برسبیل اختصار و
ایجاز سخن اندر بیان آن مقسوم گردانم و اندر اصل مذهب هر یک را بساطی بگسترانم
تا طالب را علم آن حاصل شود و علما را سلاح بود و مریدان را صلاح و مجبان را
فلاح و عقلا را نجاح و خداوندان مروت را تنبیه و مرا ثواب دوجاهانی « و بعد از این
مقدمه از هر یکی از فرق دوازده گانه صحبت میکند که خلاصه اش این است :

۱- محاسبیه یعنی فرقه‌ئی که پیرو ابو عبدالله حارث بن اسد محاسبی^۱ هستند
خصوصیت مذهب محاسبیه که غالب صوفیان خراسان پیرو آن بوده در حالیکه صوفیان
عراق با آن مخالفت میورزیده اند این است که در این مذهب «رضا» را از جمله «مقامات»
ندانند و گویند از جمله «احوال» است و ما قبلاً در مبحث مقامات و احوال و فرق
بین آنها راجع به «رضا» بتفصیل بحث نمودیم و در این جا حاجتی بتکرار نیست .

۲- قصاریه یعنی پیروان ابو صالح حمدون بن احمد بن عماره قصار که طریق او
اظهار و نشر «ملامت» بوده یعنی میگفته که آفت بزرگ و حجاب عظیم سالک در این
است که بخود معجب شود و نزد خلق مقبول گردد یعنی خلق رفتار و کردار او را بپسندند
و او را مدح گویند این عجب و خود پسندی و مقبولیت نزد خلق سالک را از طی طریق

۱- حارث محاسبی از مردم بصره و ساکن بغداد بوده و از معاصرین احمد بن حنبل است
حارث در سنه ۲۴۳ در بغداد وفات کرده است حارث از قدمای نویسندگان صوفیه است که ابوالفرج
ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس از مصنفات او سخن رانده است از جمله میگوید که کسی نزد
احمد بن حنبل از اقوال و آراء و کتب حارث محاسبی سخن راند احمد بن حنبل گفت صلاح تو را
نمی بینم که با حارث محاسبی مجالست کنی ابن الجوزی کتب او را کتب بدع و ضلالت میشمرد .

یکی از کتب حارث بن اسد محاسبی موسوم به «کتاب الرعاية لحقوق الله» در سال ۱۹۴۰
میلادی متن عربی آن باهتمام مارگارت سمیت در لندن در جزء نشریات اوقاف کیب بطبع رسیده
و آن شماره پانزده از سلسله جدید نشریات این اوقاف است .

برای اطلاع بر سایر کتب و مؤلفات حارث محاسبی رجوع شود بمقاله‌ئی که لوی ماسینیون
مستشرق معاصر فرانسوی در دائرة المعارف اسلامی نوشته است .

بازمیدارد پس باید طریق «ملا مت» اختیار کند و منظورش حق باشد نه خلق و بهر نام و ننگی پشت پابزند و سر با آزادگی بر آرد و چنان باشد که خلق او را بخود مشغول نسازند.^۱

صوفی ملامتی باید سلامت را ترك بگوید و تن به بلایا در دهد و از خواری و تحقیری که از خلق میبیند نفس را ادب کند حمدون قصار میگوید: «باید که تا علم حق تعالی بتو نیکوتر از آن باشد که علم خلق یعنی باید که اندر خلا با حق تعالی معاملات نیکوتر از آن کنی که اندر ملا با خلق که حجاب اعظم از حق شغل دل تست با خلق»^۲.

هجویری در شرح طریقه قصار میگوید: «و از نوادر حکایات وی یکی آن است که گوید روزی اندر جو یبار حیره نیشابور میرفتم نوح نام عیاری بود بفتوت معروف و جمله عیاران نیشابور در فرمان وی بودندی ویرا اندر راه بدیدم گفتم یا نوح جوان مردی چه چیز است گفت جوانمردی من خواهی یا از آن تو گفتم هر دو بگوی گفت جوانمردی من آن است که این قبا بیرون کنم و مرقعه بپوشم و معاملات آن ورزم تا صوفی شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت پیرهیزم و جوانمردی تو آنکه مرقعه بیرون کنی تا تو بخلق و خلق بتو فتنه نگردید پس جوانمردی من حفظ شریعت بود بر اظهار و از آن تو حفظ حقیقت بر اسرار و این اصلی قوی است»^۳.

یکی از فرق معروف ملامتیه فرقه قلندریه است که در باب نهم عوارف المعارف شرح حال آن طایفه مذکور شده است و مقریزی در جزء چهارم «خطط» در ذکر زوایا^۴ و وصف زاویه هر فرقهئی از جمله وصف «زاویه القلندریه» را نموده و شرحی در حال قلندران نوشته که غالب آن از عوارف المعارف سهروردی اقتباس شده و ما حاصل وصف

۱- برای شرح احوال ملامتیه رجوع شود بکتاب «عوارف المعارف» سهروردی باب

هشتم و نهم.

۲ و ۳- کشف المحجوب چاپ ژو کوفسکی صفحه ۲۲۸.

۴- خانقاه یعنی مسکن و محل اجتماع صوفیه را در مصر و سایر بلاد شمال افریقا «زاویه»

مینامند و در بعضی بلاد «رباط» و گاهی بنحو مجاز «صومعه» میگویند.

قلندریه این است که قلندریه عبارتند از طایفه‌ئی از صوفیان ملامتی که حقیقت طریقه آنها این است که پشت پا بآداب و عادات زده و تقید بر رسوم مجالسات و مخاطبات را رها ساخته‌اند. در اعمال شرع و عبادات از قبیل نماز و روزه آنچه از فرائض است بجا می‌آورند و زیاده بر آن را روا نمیدارند از لذات مباحه خود را محروم نمیدارند و هیچ وقت خود را مقید بسخت گیری‌ها و تشدیدات شریعت نمیسازند در موضوع زهد و ترک دنیا و تقشف نیز راه افراط نمی‌پیمایند یعنی در حالیکه خود را ملتزم میدانند که چیزی ذخیره نکنند و حطام دنیوی را جمع نکنند هیچوقت در تزهد و تقشف و تعبد زیاد روی نمی‌کنند و بچیزیکه اهمیت بسیار میدهند پاکی دل است با خداوند. فرق بین ملامتی و قلندری این است که ملامتی میکوشد که عبادات خود را مکتوم سازد در حالیکه قلندری سعی میکند که عادات را خراب کند و نیز ملامتی بجمیع وسائل نیکوکاری و خیر متمسک میشود جز اینکه احوال و اعمال خود را مخفی می‌سازد و خود را از حیث هیئت و لباس بشکل عوام در می‌آورد تا کسی بحال او واقف نشود ولی در هر حال در پی ازدیاد عبادت است اما قلندی قیدی به هیئت و لباس ندارد و نیز اهمیت نمیدهد که سایرین بر حال او واقف باشند یا نه خلاصه لا ابالی بتمام معنی کلمه است و بغیر از پاکی دل و صفای درون خود بهیچ چیز اعتنا ندارد هر چه پیش آید بپوشد و بهر هیئتی که در آید بی‌مبالات است و بآن اهمیتی نمیدهد از ممیزات قلندریه یکی تراشیدن موی سر و ریش و سبیل و ابرو بوده است^۱.

مقریزی میگوید که در سنه ۷۶۱ ملک مصر حسن بن محمد بن قلاون حکم کرد که طایفه قلندریه ریش خود را نقراشند و این بدعت را ترک کنند و نیز حکم کرد که قلندریه را ملزم سازند که لباس اعاجم و مجوس نپوشند^۲.

۱- حافظ میگوید: «هزار نکته باریکتر ز مو اینجاست نه هر که سر تراشد قلندری داند» که بعضی بنلط «سر تراشد» خوانده‌اند.

۲- ظاهراً قلندریه لباس مخصوصی میپوشیده‌اند و باین مناسبت است که گاهی «جولقی» بقیه باورقی در صفحه ۴۴۲

بطوریکه گفته شد از اصول قلندریه تخریب عادات بوده است این است که سروریش و بروت و ابروی خود را میتراشیده‌اند. صاحب تاریخ فرشته در جلد دوم تاریخ خود در ذکر شیخ بهاءالدین زکریا از عرفای اواخر قرن ششم هندوستان و مریدان اومی نویسد: «ویکی دیگر از مریدان اوشیخ فخرالدین شیخ ابراهیم عراقی است و شیخ ابراهیم عراقی در هم‌مدان بسن هیجده سالگی در همان مدرسه خود که بس با تکلف و صفا بود در آنجا درس گفتی و طلبه را فیض رسانیدی در آن ایام جمعی از قلندران بمدرسه آمده خدمت او را دریافتند و چون میان آن جماعت مردی صاحب حسن بود شیخ را نظر بر او افتاده دل از دست برفت و ترك درس و بحث کرده بمهمانی ایشان پرداخت و از آنکه بعد از سه چهار روز قلندران بر آنحال مطلع شده راه خراسان پیش گرفتند شیخ ابراهیم عراقی بیتاب گشته پس از دو روز بدنبال ایشان شتافت

خوانده شده‌اند صاحب تاریخ فرشته در مقاله دوازدهم جلد دوم تاریخ خود در ذکر شیخ بهاءالدین زکریا میگوید که هنگام بازگشت شیخ بهاءالدین زکریا از خدمت شیخ شهاب الدین عمرسهروردی «روزی در اثنای راه بمسجدی نزول نمود و در آنجا قلندران جوالق پوش که کسوت سید جمال مجرد است فرود آمده بودند و چون وقت شب شیخ از عبادت فارغ گشت بعد از مراقبه نظرش بر قلندری افتاد که نور او بسمت سپهر اعلی ساطع بود شیخ تعجب نموده آهسته نزد او رفت و گفت ای مرد خدا در میان این قوم چه میکنی گفت ای زکریا بدانکه در هر قوم خاصی میباشد که خدایتعالی آن قوم را بدو می‌بخشد او سیدی بود عالم و فاضل و مجذوب و عبدالقدوس نام داشت و فرزند موصل بود و در دمیاط بر سر قبر سید جمال الدین مجرد کسوت پوشیده بود و آخرش شیخ او را از آن لباس قلندری بر آورده از عالم جذبه بعالم سلوک رسانیده و مقبره او در قصبه نائین مابین یزد و اصفهان واقع گشته» (جلد دوم تاریخ فرشته صفحه ۴۰۷ چاپ هندوستان).

مولانا جلال الدین رومی در مجلد اول مثنوی در حکایت «مرد بقال و روغن ریختن طوطی» میگوید که چون طوطی بر اثر ضرب بقال کل شده بود و سخن گوئی کوتاه کرده بود بقال انواع تدابیر بکار میبرد مگر طوطی دوباره بسخن بیاید تا آنکه جوالقی بی‌مویی (سرتراشیده‌ئی) اتفاقاً از آنجا گذشت طوطی فوری بسخن آمد:

با سری بیموچو پشت طاس و طشت
بانگ بر درویش برزد کای فلان
تو مگر از شیشه روغن ریختی
کوچو خود پنداشت صاحب دل را

ناکھانی جوالقی میگذشت
طوطی اندر گفت آمد در زمان
کاز چه ای کل با کلان آمیختی
از قیاسش خنده آمد خلق را

و بدیشان رسیده و ارادهٔ رفاقت نموده ایشان گفتند تو مرد بزرگ هستی ترا با قلندران ابرو تراش صحبت چگونه در گیرد شیخ ناچار ریش و بروت و ابرو تراشیده کسوت ایشان پوشیده رفیق شد و سیر کنان همراه آن جماعت بملتان رسیده بخانقاه شیخ بهاءالدین زکریا رفت چون نظر شیخ بر آن جماعت افتاد عراقی را بشناخت و دانست که قصه چیست...^۱

و نیز صاحب تاریخ فرشته در شرح حال شیخ بهاءالدین زکریا نام یکی از مریدان او را میبرد که در دمياط مصر بر سر قبر سید جمال الدین مجرد معتكف بوده و باین مناسبت شرح حالی از سید جمال مجرد نوشته که منشاء ریش تراشی قلندریه از آن روشن میشود و اینك عين عبارت او نقل میشود: «و این سید جمال مجرد ساوجی بود و مدتی در مصر مفتی بود چنانکه هر مشکلی که مردم را در مسائل پیش میآمد بی آنکه بکتاب رجوع کند جواب میگفت و مصریان او را کتابخانه روان میگفتند و گویند در آخر او را جذب به و حالتی پیدا شده سبالت و ریش تراشیده بد میاط که از مصر هشت روز راه است و از زمان یوسف تا آن عهد ویران بود رفته بیهوش افتاد... اما قول صحیح آن است که سید جمال مجرد بفرط جمال موصوف بود چنانکه مصریان او را یوسف ثانی میخواندند و همچنانکه زلیخا بر حضرت یوسف مفتون شده بود زنی از امرای مصر عاشق سید جمال مجرد گردید و او به تنگ آمده از مصر جانب زمین دمياط گریخته و آن زن از فرط عشق بیتابانه بدنبال او شتافت و چون این خبر بسید جمال مجرد رسید مضطرب گشت و دست بدعا برداشته زوال حسن خود از خدا خواست و آن بشرف اجابت رسیده موی سبالت و ریش و ابروی او همه ریخت و زن چون بدانجا رسیده بدان هیأت دید روی گردانیده بمصر رفت و سید از آن بلا نجات یافته در آنجا توطن نمود اکنون مقبرهٔ او آنجا است و قلندران در آنجا میباشند و هنگامه دارند...»^۲

در هر حال منشاء و علت سر و ریش و سبالت و ابرو تراشیدن در نزد قلندریه

۱- تاریخ فرشته ج ۲ صفحه ۴۰۵ چاپ هندوستان.

۲- تاریخ فرشته ج ۲ صفحه ۴۰۷ چاپ هندوستان.

خواه چنان باشد که صاحب تاریخ فرشته نوشته و خواه چیز دیگر قدر مسلم این است که یکی از وسائل ظاهری تخریب عادات و درهم شکستن تقیدات مردم و مبارزه با تقلید بوده است و از زمانهای قدیم^۱ در بین قلندریه تراشیدن موی سر و ریش و سبیل و ابرو معمول بوده است و همین طریقه عدم مبالغات را در سایر عادات و آراء و اخلاق و رفتار عامه نیز بکار میبرده‌اند.

در اشعار خواجه حافظ نه فقط مکرر نام قلندری و رندی و قلاشی و مسلک بی‌پروائی و آزاد منشی و عدم التفات و اعتنای آنها بکار عوام وارد شده بلکه از مجموع چنان استنباط میشود که خواجه تمایل مخصوص و توافق سلیقه خاصی با این فرقه داشته است که در مجلدات آینده این کتاب از آن بحث خواهیم کرد و اینک بعنوان نمونه بعضی از اشعار خواجه در این موضوع نقل میشود :

۱- بنحو تحقیق معلوم نیست که فرقه قلندریه چه وقت در بین صوفیه ظاهر شده اند ولی از این عبارت مقریزی که میگوید : « و از این بدعت (یعنی تراشیدن موی سر و ریش و سبیل و ابرو) از ابتدای ظهور تاکنون بیش از چهارصد سال میگذرد » چنان برمیآید که در نیمه اول قرن پنجم این عادت تراشیدن موی سر و ریش و سبیل و ابرو در بین قلندریه شایع بوده است زیرا مقریزی در سنه ۸۴۵ وفات کرده یعنی در نیمه اول قرن نهم کتاب « خطط » را تألیف کرده است بنابراین اگر باقوال مقریزی اعتماد کامل داشته باشیم ظهور قلندریه در نیمه اول قرن پنجم بوده است (رجوع شود به « خطط » مقریزی ج ۴ صفحه ۳۰۲ چاپ مصر).

احمد غزالی که در سنه ۵۰۵ بانصد و بیست وفات کرده در رساله سوانح در یک رباعی ذکر قلندریه را آورده است :

این کوی ملامت است و میدان هلاک
مردی باید قلندری دامن چاک
وین راه مقام‌ران بازنده پاک
تا بر گذرد عیار وار و چالاک

مؤلف اسرار التوحید در یکی از حکایات زمان توقف شیخ ابوسعید ابوالخیر در نیشابور رباعی ذیل را از قول شیخ نقل میکند :

من دانگی و نیم داشتم حبه کم
بر بربط من نه زیر ماند و نه بم
دو کوزه می خریده‌ام پاره کم
با کی گوئی قلندری و غم غم
(اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۵۹)

خیز تا خرقة صوفی بخرابات بریم
سوی رندان قلندر بره آورد سفر
شطاح و طامات ببازار خرافات بریم
دلق بسطامی و سجاده طامات بریم

سلطان و فکر لشکر و سودای تاج و گنج
درویش و امن خاطر و کنج قلندری

بر در میکرده رندان قلندر باشند
که ستانند و دهند افسر شاهنشاهی

قلندران حقیقت به نیم جو نخرند
قبای اطلس آنکس که از هنر عاریست

گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن
وقت آن شیرین قلندر خوش که در اطوار سیر
شیخ صنعان خرقة رهن خانه خمار داشت
ذکر تسبیح ملک در حلقه زنار داشت

هزار نکته باریکتر زمو اینجاست
نه هر که سر بتراشد قلندری داند

۳- طیفوریه یعنی پیروان بایزید طیفوربن عیسی بسطامی عارف معروف که با اصطلاح هجویری «طریق وی غلبه و سکر بود و غلبه حق عزوجل و سکر دوستی از جنس کسب آدمی نباشد و هر چه از دایره اکتساب خارج بود بدان دعوت کردن باطل بود و تقلید بدان محال» بطوریکه قبلاً گفته شد بایزید بسطامی و اتباع او گویند که: «صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فناء تصرفش اندر خود ببقای قوتی که اندر او موجود است بخلاف جنس وی و این ابلغ و اتم و اکمل»

مذهب بایزید بسطامی یعنی طریق «سکر» بکلی مخالف مذهب جنید بغدادی
یعنی طریق «صحو» است بگفته هجویری: «جنید و متابعان وی گویند سکر

محل آفت است از آنچه آن تشویش احوال است و ذهاب صحت و گم کردن سر رشته خویش و چون قاعده همه معانی طالب باشد یا از روی فنای وی یا از روی بقای وی یا از روی محوش یا از روی اثباتش و چون صحیح الحال نباشد فایده تحقیق حاصل نشود . . پیغمبر گفت اندر حال دعاء خود که **اللهم ارنا الاشياء كما هي** . . پس این جمله جز اندر حاصل صحو درست نیاید و مراهل سکر را از این معنی هیچ آگاهی نه» پیروان بایزید از صحبت و معاشرت با مردم احترام داشته و غالباً اهل خلوت و عزلت بوده‌اند در بین طیفوریه یعنی پیروان طریقه سکر شطحیات فراوان است زیرا صوفی چون خود را مظهر کامل اسماء و صفات حق می‌شمارد در عالم بی‌خودی و فنا و اتصال بحق بنام این مظهریت هر دعوی را صحیح و بجا میداند .

بایزید میگوید «مدتی گرد خانه طواف می‌کردم چون بحق رسیدم خانه را دیدم که گرد من طواف می‌کرد^۱». «یکی از وی سؤال کرد که عرش چیست گفت منم و گفت کرسی چیست گفت منم و گفت لوح و قلم چیست گفت منم^۲ و نیز عبارات «**لیس فی جبتی سوی الله**» و «**سبحانی ما اعظم شأنی**» بایزید و «**انا الحق**» گفته‌های حسین بن منصور حلاج و شطحیات ابوسعید ابوالخیر^۳ و شیخ ابوالحسن خرقانی^۴

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۶۱ .

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۷۱

۳- «اگر هشت بهشت در مقابل يك ذره نیستی ابوسعید افتد همه محو و ناچیز گردد» نقل است که شیخ را وفات نزدیک آمد گفت ما را آگاه کردند که این مردمان که اینجا می‌آیند ترا می‌بینند ما ترا از میان برداریم تا این جا آیند ما را بینند» (تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۳۳۵ چاپ لیدن).

۴- در کلمات شیخ ابوالحسن خرقانی شطحیات بسیار فراوان است که هر که بخواهد بتفصیل بداند بشرح حال او در تذکرة الاولیاء عطار مراجعه کند و ما برای نمونه بعضی از گفته‌های او را از کتاب مذکور نقل میکنیم: «ندا آمد که تو مائی و ماتو ما می‌گوئیم نه تو خداوندی و ما بنده عاجز». «خدا عز وجل از خلق نشان بندگی خواست و از من نشان خداوندی». «درختی است غیب و من بر شاخ آن نشسته‌ام و همه خلق بزیر سایه آن نشسته» همه آفریده او چون کشتی است و ملاح منم و بردن آن کشتی مرا مشغول نکند از آنچه من در آنم». «خلق مرا نتوانند نکوهیدن و ستودن که بهر زبان که از من عبارت کنند من بخلاف آنم» «در گوشه بنشینید و روی بمن فرا کنید».

بغایت مشهور است در زمانهای بعد در اشعار صوفیه نیز اعم از طیفوریه یا غیر آنها شطحات بحد و فور دیده میشود و بهمان اندازه که فخریات در شعرای غیر صوفی رایج و معمول بوده شطحات در اشعار صوفیانه از قبیل غزلیات جلال الدین رومی^۱ و دیوان شاه نعمت الله ولی شیوع و رواج یافته است.

۴- جنیدیه یعنی پیروان ابوالقاسم جنید بن محمد^۲ که بطریقه آنها اشاره شد

۱- دیوان شمس تبریزی مملو با انواع شطحات است که برای نمونه غزل ذیل نقل میشود:

من آن جانم که همچون جان نهانم
من آن شمس سماوات یقینم
من آن کبرم که ایمان زاید از من
من آن نفخم که در مریم دمیدم
من آن اصلم که مخلوقات فرعم
همی دانم که غیر از من کسی نیست
سجودم میکند منصور و شبلی
هزاران قرن بگذشته است تا من
اگر بر چشم خود روپوش پوشم
خمش کردم بامر شمس تبریز

من آن ماهم که اندر لامکانم
که نور ماه و مهر آسمانم
من آن کفرم ولی امن و امانم
من آن روحم که عیسی را روانم
من آن فرعم که اصل جسم و جانم
درون جان و بیرون از جهانم
بمعنی در میان این و آنم
درون پرده های انس و جانم
ولی بر چشم اهل دل عیانم
که من در کام خاموشان زبانم

شیخ ابو سعید ابوالخیر گفته: «چند گاه آن بود که حق را میجستیم گاه بودی که یافتیمی و گاه بودی که نیافتیمی اکنون چنان شدیم که هر چند خود را میجوئیم باز نمی یابیم همه اوشدیم زیرا که همه او است» (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۵۷)

و نیز او گفته: «کسی که بدین خانه مابر گذشته است و یا بگذرد و یا روشنائی شمع مابروی افتد کمترین چیزی که خدای عزوجل باوی کند آن باشد که بروی رحمت کند» (اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۷۰).

۲- جنید اصلاً از مردم نهاوند و ساکن بغداد بوده است و خواهر زاده عارف معروف سری سقطی است. جنید از صوفیان معتدل و میانه رو بوده است و طریقه او بمذاق متشرعین نزدیکتر بوده است مثلاً در حالیکه بعضی از فرق صوفیه از قبیل طیفوریه در مقام مرشد و ولی مبالغه بسیار کرده اند و در شطحات خود حرفهای بسیار تند و زننده ادا کرده اند هجویری در کتاب کشف المحجوب در شرح حال جنید میگوید که گفت: «کلام الانبیاء نبأ عن الحضور و کلام الصدیقین اشارة عن المشاهدات سخن انبیا خبر باشد از حضور و کلام صدیقان اشارت از مشاهدات صحت خبر از نظر بود و از آن مشاهدات از فکر و خبر جزا عین نتوان داد و اشارت جز بغیر نباشد پس کمال و نهایت صدیقان ابتداء روزگار انبیا بود و فرقی واضح است میان نبی و ولی و تفضیل انبیا بر اولیا بخلاف دو گروه از ملاحده که انبیا را اندر فضل مؤخر گویند و اولیا را مقدم». جنید اساس طریقت خود را مراقبه باطن و تصفیه قلب و تزکیه نفس و تخلق باخلاق پسندیده قرار داده بود و در همه جایین شریعت و طریقت توفیق داده بود

غالب صوفیه پیرو طریق او یعنی طریق صحو بوده‌اند و برای مبتدیان و خامان اهل طریقت صحورا که توفیق بین شریعت و طریقت و جمع بین ظاهر و باطن است مناسبتر شمرده‌اند خاصه آنکه اصحاب طریق سکر از قبیل بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر مخصوصاً حسین بن منصور حلاج بشرحی که در کتب تراجم عرفا و تواریخ مذکور است فقها و ظاهربینان و متشرعین خشک را بر ضد صوفیه برانگیزانند تا آنجا که تصوف را کفر شمرده‌اند و بقتل جماعتی فتوی داده‌اند .

۵ - نوریّه یعنی پیروان ابوالحسن احمد بن محمد النوری که هجویری درباره نوریان میگوید: « نوری را اندر تصوف مذهبی پسندیده و قاعده گزیده است قانون مذهبش تفضیل تصوف باشد بر فقر و معاملاتش موافق جنید باشد » نوری از عزلت و گوشه نشینی مذمت میکند و پیروانرا بمعاشرت و صحبت راهنمایی میکند و از نوادر طریقت او این است که بایثار اهمیت بسیار میدهد و میگوید که خداوند در قرآن فرموده است « **وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ** » یعنی ایثار کنند ولو بدان حاجتمند باشند .

هجویری در بیان طریقه نوریان میگوید: « و حقیقت ایثار آن بود که اندر صحبت حق صاحب خود نگاه دارد و نصیب خود اندر نصیب وی فرو گذارد و رنج بر خود نهد از برای راحت صاحب خود . . و اندر حکایات مشهور است که چون غلام الخلیل با این طایفه عداوت خود ظاهر کرد و با هر يك دیگر گونه خصومتی پیش گرفت نوری ورقام و بو حمزه را بگرفتند و بدار الخلافه بردند و غلام الخلیل گفت این قومی اند که از زنداقه اند اگر امیر المؤمنین بکشتن ایشان فرمان دهد اصل زنداقه متلاشی شود که سر همه این گروهند و این خیر بردست وی بر آید من او را ضامنم بمزدی بزرگ خلیفه در وقت بفرمود که گردنهای ایشان بزنند سیاف بیامد و آن هر سه رادست بر بست چون قصد قتل رقام کرد نوری برخاست و بجایگاه رقام بردستگاه سیاف

بنشست بطربی و طوعی تمام مردمان عجب داشتند سیاف گفت ای جوانمرد این شمشیر چنان چیزی مرغوب نیست که بدین رغبت پیش این آیند که تو آمدی و هنوز نوبت بتو نرسیده است گفت آری طریقت من مبنی بر ایثار است و عزیزترین چیزها زندگانی است میخوام تا این نفسی چند اندر کار این برادران کنم که يك نفس دنیا بر من دوست تر از هزار سال آخرت است از آنچه این سرای خدمت است و آن سرای قربت است و قربت بخدمت یابند این سخن صاحب برید بر گرفت و بخلیفه رفت و گفت خلیفه از رقت طبع و دقت سخن وی اندر چنان حال متعجب شد و کس فرستاد که اندر امر ایشان توقف کنید^۱ و آنها را نزد قاضی فرستاد قاضی پس از مکالمه بخلیفه نوشت که اگر اینها از ملحدانند پس بر روی زمین موحدی نیست.

در کتب تراجم صوفیه حکایات فراوان در موضوع ایثار نقل کرده اند که از مجموع برمی آید که اهل سلوك تاچه اندازه بایثار اهمیت میداده و عزیزترین چیزها را در راه یکدیگر انفاق میکرد و مفاد آیه «لن تنالوا البر حتی تنفقوا مما تحبون» را بکار می بسته اند و این ایثار و انفاق و دستگیری و احسان در نزد صاحب دلال و خواص اهل طریقت بحدی عمومی و توأم با بلند نظری بوده که در مقام ایثار فرقی بین صوفی و غیر صوفی و دوست و دشمن نمی نهاده حتی نسبت بحیوانات از بذل ایثار و احسان کوتاهی روا نمیداشته اند «یکی بنزدیک رویم آمد که مرا وصیتی کن گفت یا بنی لیس هذا الامر غیر بذل الروح ان قدرت علی ذلك و الا فلا تشغل بترهات الصوفیه این امر بجز بذل جان نیست اگر توانی و الا بترهات صوفیان مشغول مشو و هر چه جز این است همه ترهات است^۲».

شیخ عطار در تذکرة الاولیا در شرح حال شقیق بلخی نوشته که وقتی بابراهمیم ادهم رسیده از او پرسید که در کار معاش چون است ابراهیم گفت اگر چیزی رسد شکر کنم و اگر نرسد صبر کنم شقیق گفت «سگان بلخ همین کنند که چون چیزی

باشد مراعات کنند و دم جنبانند و اگر نباشد صبر کنند» ابراهیم بشقیق گفت شما چگونه کنید گفت «اگر ما را چیزی رسد ایثار کنیم و اگر نرسد شکر کنیم».

ابوالحسن نوری در مناجات می‌گفته^۱ «بارخدا یا اهل دوزخ را عذاب کنی و جمله آفریدگان تواند و بعلم و قدرت و ارادت قدیم تواند اگر ناچار دوزخ را از مردم پُر خواهی کرد قادری بر آنکه بمن دوزخ و طبقات آن پُر گردانی و مرایشان را به بهشت فرستی».

۶- سهلیه تولی سهلان به سهل بن عبدالله تستری است و طریق او اجتهاد و مجاهدت نفس و ریاضت است یعنی همانطور که حمدون قصار طریق ملامت و ترک سلامت و قبول بلا را راه تصفیه و پرورش روح سالک میدانست و چنانکه بغدادی بمراقبه باطن اهمیت میداد سهل بن عبدالله تستری و پیروان او مجاهدت و ریاضت و خلاف نفس کردن را راه نجات سالک و وصول اوبغایت مطلوب می‌شمردند بطوریکه قبلاً گفته شد نفس در اصطلاح صوفیه یعنی منبع شر و سرچشمه اخلاق پست و افعال مذموم و مولد معاصی و اخلاق بد چون کبر و حسد و بخل و خشم و حقد و طمع و خود خواهی و امثال آن.

بزرگترین دشمن انسان نفس اوست و حجاب بزرگ بین انسان و حق نفس سرکش است پس جهاد با این دشمن بزرگ و کشتن و میراندن او وظیفه سالک است و این موضوع در بین همه فرق تصوف اهمیت بسیار داشته و همه رام کردن نفس سرکش را شرط لازم طریقت شمرده‌اند و بانواع و اقسام تحقیقات و پندها و اندرزها و حکایات و استشهاد از قرآن و حدیث و ادله عقلی و نقلی در این مسئله سخن رانده‌اند و قسمت معظمی از تألیفات نظم و نثر صوفیه صرف بحث در نفس و ماهیت آن و خواهشها و میلها و رغبت‌های نفسانی و تأثیر بد آن در حیات روحی انسان و لزوم مبارزه با نفس شده است چیزی که هست این است که فرقه سهلیه بیشتر بمجاهدت نفس و ریاضت اهمیت میداده و آن را مقدم بر سائر وظائف سالک می‌شمرده‌اند.

این نکته را هم باید در نظر داشت که بعقیده غالب بزرگان صوفیه مجاهدت نفس و ریاضت و تصفیه باطن برای وصول بحقیقت و رسیدن بمقام مشاهده «شرط لازم» است ولی «کافی» نیست و متوقف بر امر دیگری است و آن «فضل» خداوند است که «یختص بر حمته من یشاء» واسطه و علت و اسباب همه نا چیز است و نجاح و رستگاری عطای محض است. چنانکه مولانا جلال الدین رومی در مجلد پنجم مثنوی «در بیان آنکه عطای حق و قدرت او موقوف بر قابلیت نیست همچون داد خلق که آنرا قابلیت باید زیرا که عطای حق قدیم است و صفت قابلیت حادث که آن صفت حق است و این صفت خلق» میفرماید:

داد لب و قابلیت هست پوست
همچو خورشیدی کفش رخشان شد
کان نگنجد در ضمیر و عقل ما
نیست ها را قابلیت از کجا است
هیچ معدومی بهستی نامدی
طالبان را زیر این ازرق تتق
گاه قدرت خارق سنت شود
لیک عزل آن مسبب ظن مبر
قدرت مطلق سبب ها بر درد
تا بداند طالبی جستن مراد
پس سبب در راه میآید پدید
تا حجب را بر کند از بیخ و بن
هرزه بیند جهد و اسباب دکان
نیست اسباب و وسایط ای پدر

بلکه شرط قابلیت داد او است
اینکه موسی را عصا ثعبان شده
صد هزاران معجزات انبیا
نیست از اسباب تصریف خدا است
قابلی گر شرط فعل حق بدی
سنتی بنهاد و اسباب و طرق
بیشتر احوال بر سنت رود
ای گرفتار سبب بیرون مپر
هر چه خواهد آن مسبب آورد
لیک اغلب بر سبب راند نفاد
چون سبب نبود چهره جوید مزید
دیده باید سبب سوراخ کن
تا مسبب بیند اندر لامکان
از مسبب میرسد هر خیر و شر

۷- حکیمیه یعنی پیروان ابو عبد الله محمد بن علی حکیم ترمذی از صوفیان بزرگ

قرن سوم که اساس و قاعده طریقت را بر ولایت نهاده است و همه بحث او از حقیقت ولایت و درجات اولیا و مراعات ترتیب آن و برگزیدگی اولیا از طرف خداوند برای ارشاد اهل سلوک و قدرت آنها بر اظهار خوارق عادات و کرامات و امثال آن است که در صفحات گذشته بتفصیل از آن صحبت شد.

مباحثات بسیار شده در اینکه آیا ولایت از مواهب حق است یا از مکاسب بنده ولی معصوم است یا نه و اگر عصمت شرط نباشد آیا از آفاتی که وجود آنها نفی ولایت اقتضا کند محفوظاند یا نه و آیا ظهور کرامات از ولی در حال صحو و باخبری از خود است یا در حال سکر و بیخودی و آیا میل و اراده ولی در ظهور کرامت مؤثر است یا نه و نیز حکمت صدور کرامت چیست و فرق بین نبی و ولی چیست^۱ و تقرب فرشتگان در درگاه خداوند بیشتر است یا تقرب اولیا که هر که تفصیل این مباحث را بخواهد رجوع کند بفصل مشبعی که هجویری در کشف المحجوب^۲ آورده است.

حاصل آنکه محمد بن علی حکیم ترمذی اهمیت مخصوص بولایت داده و آنرا قاعده طریقت می‌شمرده است و در حالیکه همه مشایخ صوفیه ولایت را اساس تصوف و عرفان میدانسته‌اند او ولایت را حقیقت طریقت می‌شمرده و می‌گفته که: «خداوند تعالی را اولیا است که ایشان را از خلق برگزیده است و همه‌شان از متعلقات بریده و از دعاوی نفس و هواشان و آخریده و هر کسی را بر درجتی قیام داده و دری از معانی برایشان گشاده^۳» در صفحات گذشته راجع بمقام ولایت و اهمیت آن و کرامات منسوب باولیا و عقیده باینکه قطع مراحل سلوک بدون ارشاد و راهنمایی ولی و مرشد مفید فوائد

۱- 'ملخص' گفته هجویری در این موضوع این است که: اولیا متابعان پیغمبرانند و مصدقان دعوت ایشان، نهایت ولایت بدایت نبوت بود، جمله انبیا ولی باشند اما از اولیا کسی نبی نباشد، آنچه اولیا را حال است انبیا را مقام است، آنچه اولیا را مقام است انبیا را حجاب است.

۲- رجوع شود بکشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۶۵-۳۱۱.

۳- کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۲۶۵.

کلی نخواهد بود^۱ بتفصیل بحث شد و در اینجا احتیاجی بمزید گفتار نیست.

۸- خرّازیه یعنی پیروان ابوسعید خرّاز که از مشاهیر عرفای قرن سوم است که اساس طریقت او جمله در موضوع فنا و بقا است و بقا یکی از مهمترین و غامض ترین مسائل صوفیه است و ما در اینجا خلاصه اقوال هجویری را نقل میکنیم:

خداوند میفرماید: «کل من علیها فان و یبقی وجه ربك ذوالجلال والاکرام»
«ما عندکم ینفذ و ما عند الله باقی»

بمقتضای لغت و بزبان اهل علم بقا بر سه گونه است:

۱- بقائی که طرف اول وی اندر فنا است و طرف آخر اندر فنا چون این جهان که در ابتدا نبود و در انتها نباشد و اندر وقت هست.

۲- بقائی که هرگز نبود و بوده گشت و هرگز فانی نشود چون بهشت و دوزخ و آن جهان و اهل آن

۳- بقائی که هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد و آن بقاء حق است و صفات وی لم یزل و لایزال وی با صفاتش قدیم است و مراد از بقای وی دوام وجود وی است پس علم فنا آن بود که بدانی که دنیا فانی است و علم بقا آنکه بدانی که عقبی باقی است «والآخرة خیر و ابقی».

اما بقاء حال و فناء آن آن بود که چون جهل فانی شود لامحاله علم باقی ماند و چون معصیت فانی شود طاعت باقی ماند. چون بنده علم و طاعت خود را حاصل گردانید آنگاه غفلت فانی شود ببقاء ذکر یعنی بنده چون بحق عالم گردد بعلم وی باقی شود و چون از غفلت فانی شود بذکر وی باقی شود و این اسقاط اوصاف مذموم باشد بقیام اوصاف محمود

۱- ابوعلی دقاق از عرفای بزرگ او آخر قرن چهارم که در سال چهارصد و پنچ در نیشابور وفات یافته و ابوالقاسم قشیری تربیت شده و داماد او بوده است راجع باهمیت تأثیر مرشد در بار آوردن و تربیت سالک میگوید: «درخت خود روی که کسی آنرا نپرورده باشد برگ برآورد ولی بار نیارد و اگر آرد بی مزه آرد پس گفت من این طریق از نصر آبادی گرفتم و او از شبلی و او از جنید هرگز نزد نصر آبادی نرفتم تا غسل نکردم» (نفحات الانس جامی صفحه ۲۷۰ چاپ هندوستان)

اما خواص این طایفه همه این مراحل را حجاب می‌شمرند و آنچه می‌خواهند این است که جمیع اوصاف فانی شود تا بقاء تام حاصل گردد باین معنی که می‌گویند بقای هر صفتی از اوصاف سدّ راه وصول است و تا قرب و بعد و وحشت و انس و صحو و سکر و فراق و وصال و محبت و عداوت خلاصه هر چه از هستی و تعین حکایت کند از میان نرود و سالک کاملاً بخود نشود چنانکه خود مستشعر به بیخودی خود نباشد فانی نشده و به بقاء واصل نگشته است شرط بقا آن است که سالک در غلبه جلال خداوند دنیا و عقبی را فراموش کند احوال و مقام در نظر همتش حقیر نماید کرامات متلاشی شود و از عقل و نفس فانی گردد و از فنا نیز فانی شود^۱.

مولانا رومی در مجلد پنجم مثنوی میگوید:

آتشی یا خاک یا بادی بدی	تو از آن روزی که در هست آمدی
کی رسیدی مر ترا این ارتقا	گر بدان حالت ترا بودی بقا
هستی دیگر بجای او نشاند	از مبدل هستی اول نماند
بعد یکدیگر دوم به ز ابتدا	همچنین تا صد هزاران هست ها
کز وسایط دور گردی ز اصل آن	آن مبدل بین وسایط را بمان
از فنا پس رو چرا بر تافتی	این بقاها از فناها یافتی
بر بقا چفسیده ای بینوا	زان فناها چه زیان بودت که تا
پس فنا جوی و مبدل را پرست	چون دوم از اولینت بهتر است
تا کنون هر لحظه از بدو وجود	صد هزاران حشر دیدی ای عنود
و از نما سوی حیات و ابتلا	از جمادی بیخبر سوی نما
باز سوی خارج این پنج و شش	باز سوی عقل و تمییزات خوش
پس نشان پا درون بحر لا است	تالب بحر این نشان پایها است
نی نشان است آن منازل رانه نام	نیست پیدا اندر آن ره پاو گام

و نیز در مجلد ثانی میگوید :

پیش بپسند هر چه محدود است لا است کل شیئی غیر وجه الله فنا است
کفر و ایمان نیست آن جائی که او است زانکه او مغز است این دورنگ و بواس

و نیز در مجلد سوّم در حکایت داد خواستن پشه از حضرت سلیمان میگوید :

همچنین جویای درگاه خدا چون خدا آید شود جوینده لا
گرچه آن وصلت بقا اندر بقا است لیک از اول بقا اندر فنا است
سایه هائی که بود جویای نور نیست گردد چون کند نورش ظهور
هالك آمد پیش و جهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه ایست

۹- خفیه یعنی پیروان ابو عبدالله محمد بن خفیه که اساس و قاعده مذهب

او در تصوف « غیبت و حضور » است .

« مراد از « حضور » حضور دل بود بدلات یقین تا حکم غیبی و را چون حکم
عینی گردد و مراد از « غیبت » غیبت دل بود از دون حق تاحدی که از خود غائب شود
تا بغیبت خود از خود بخود نظاره نکند و علامت این اعراض بود از حکم رسوم چنانکه
نبی معصوم باشد پس غیبت از خود حضور بحق آمد و حضور بحق غیبت از دل خداوند
خود چنانکه هر که از خود غایب بحق حاضر و هر که بحق حاضر از خود غایب بود پس
مالك دل خداوند است چون جذبتی از جذبات حق جل جلاله مردل طالب را مقهور
گردانید غیبت بنزدیک وی چون حضور گردانید و شرکت و قسمت بر خاست و اضافت
بخود منقطع شد چنانکه یکی گوید از مشایخ :

ولی قیواد و انت مالکه بلا شریک فکیف ینقسم

چون دل راجز وی مالک نباشد اگر غایب دارد یا حاضر اندر تصرف وی باشد .

گروهی از مشایخ « حضور را مقدم دارند بر غیبت و گروهی غیبت را بر حضور
چنانکه اندر سکر و صحو بیان کردیم اما صحو و سکر بر بقیت اوصاف نشان کند

و غیبت و حضور بر فناء اوصاف پس این اعز آن بود اندر تحقیق و آنانکه غیبت را مقدم دارند بر حضور این عطا است و حسین بن منصور و ابوبکر شبلی و بندار بن الحسین و ابو حمزه بغدادی و سمنون المحب و جماعتی از عراقیان گویند که حجاب اعظم اندر راه حق توئی چون تو از تو غایب شد آفات هستی تو اندر توفانی شد ... و اوصاف بشریت بشعله قرب سوخته شد بی حجاب در حضور حق باشی پس هلاک تو اندر حضور تو است . و حارث محاسبی و جنید و سهل بن عبدالله و ابو حفص حداد و ابو حمدون و ابو محمد جریری و حصری و صاحب مذهب محمد بن خفیف با جماعتی دیگر بر آنند که حضور مقدم بر غیبت است از آنچه همه جمالها اندر حضور بسته است و غیبت از خود راهی باشد بحق ... پس هر که از خود غایب بود لامحاله بحق حاضر بود و فایده غیبت حضور است غیبت بی حضور جنون باشد ... »

۱۰- سیاریه یعنی جماعتی از صوفیه که توالی بابوالعباس سیاری کنند .

هجویری در کشف المحجوب میگوید که ابوالعباس سیاری امام مرو بود و امروز (یعنی در اواسط قرن پنجم که زمان هجویری است) در نسا و مرو از اصحاب او بسیار اند و مذهب هیچ زمذاهب تصوف بر حال خود نمانده است الا مذهب وی « که بهیچ وقت مرو یا نسا از مقتدائی خالی نبوده است که اصحاب ویرا بر اقامت مذهب وی رعایت میکرده است تا الی یومنا هذا و مراهل نسا را از اصحاب وی با اهل مرو رسایل لطیف است و سخن ایشان میان یکدیگر بنامه بوده است و من بعضی از آن نامهها بدیدم بمرو » و اساس مذهب سیاریان بر جمع و تفرقه است .

« جمع » و « تفرقه » لفظی است مشترك میان اهل علوم مختلفه و « هر گروه اندر صنعت خود مر این لفظ را کار بندند مر تفهیم عبارات خود را اما مراد هر يك از آن چیزی دیگر است چنانکه حسابیان بجمع و تفرقه مراد اجتماع و افتراق اعداد چیزی خواهند و نحوین اتفاق اسامی لغوی و افتراق معانی آن و فقها جمع قیاس و تفرقه نص

و یا برعکس این و اصولیان جمع صفات ذات و تفرقه صفات فعل اما مراد این طایفه بدین نه این جمله بود که یاد کردیم کنون من مقصود این طایفه بدین عبارات و اختلاف مشایخ بیارم تا اثر حقیقت این معلوم گردد « آنگاه هجویری شرح مفصلی در «جمع و تفرقه» از نظر عرفا نوشته که خلاصه آن این است که هر چه منسوب بسالك است «تفرقه» است و آنچه از طرف خداوند است «جمع» است باین معنی که آنچه از مکاسب بنده و نتیجه قیام او بر وظائف بندگی و احوال بشری است «تفرقه» است و آنچه که از مواهب الهی و نتیجه لطف و احسان و فضل خداوندی است «جمع» است^۱ سید شریف جرجانی در تعریفات میگوید که بنده ناگزیر است که جمع و تفرقه هر دو را داشته باشد زیرا هر که تفرقه نداشته باشد بندگی ندارد و هر که جمع نداشته باشد معرفت ندارد پس بنده هر دو را باید دارا باشد «تفرقه» بدایت اراده است و «جمع» نهایت آن اصطلاح دیگری نیز هست و آن «جمع الجمع» است که مقام عالی تر و کاملتر از جمع است زیرا جمع مشاهده اشیا است بواسطه و وسیله خدا که عارف در این حال جز خدا موثری در عالم وجود نمی بیند در حالیکه «جمع الجمع» مقام فناء از ماسوی الله و بیخودی تام و مستهلك شدن کامل است و مقام اتحاد و اتصال است که عارف در این حال از عالم تعینات که عالم تفرقه است رهائی یافته است بقول خواجه حافظ:

ز فکر تفرقه باز آی تا شوی مجموع بحکم آنکه چو شد اهر من سر و ش آمد

اما دو فرقه مطرود که هجویری از آنها نام میبرد پیروان حلولیه اند یعنی آنهاییکه بعقیده ظاهر بینان از قبیل فقهای متعصب و بعضی از صوفیه خشک معتقد بحلول بوده و میگفته اند که ذات الوهیت ممکن است در هیکل بشر داخل شود

۱- برای اطلاع بر اقوال و آراء عرفا در موضوع جمع و تفرقه بنحو تفصیل رجوع شود بکشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۳۲۴-۳۳۳ و رساله قشیریه چاپ مصر صفحه ۳۵ و کتاب لمع چاپ لیدن صفحه ۳۳۹.

و آنها دو فرقه‌اند یکی پیروان ابو حلمان دمشقی معروف بحلمانیه که ظاهراً از شاگردان ابن سلیم بصری (متوفی در سال ۲۹۷) بوده است.

ابو حلمان متهم بحلول و اباحه بوده است. (رجوع شود به دائرة المعارف اسلامی لغت حلمانیه ولغت حلول).

دیگری پیروان فارسیه یعنی پیروان فارس دینوری از مردم خراسان که بعد از قتل حسین بن منصور حلاج جماعتی از شاگردانش گرد فارس جمع شده‌اند و او نیز متهم بمذهب حلول و امتزاج و نسخ ارواح بوده است.

بسیاری از صوفیه گفته‌های حسین بن منصور حلاج را که بمذاق اهل ظاهر خوش نیامده و کفر و بدعت شمرده شده است تفسیر و توجیه کرده‌اند جماعتی هم نسبت بآنها اظهار عقیده نکرده و ساکت مانده‌اند و بطوریکه قبلاً گفته شد جرم او و پیروان او را افشای اسرار بر مبتدیان و نامحرمان شمرده‌اند عدّه قلیلی از صوفیه هم حسین بن منصور حلاج و پیروان او را تکفیر کرده‌اند یعنی عقیده حلاج را که خدا و انسان ممکن است بطوری با یکدیگر امتزاج بیابند که بشر خدا شود و «انا الحق» بگوید مخالف توحیدی شمرده‌اند که دیانت اسلام بر آن بنا شده است.^۱

۱- شیخ عطار در شرح حال حسین بن منصور حلاج در تذکرة الاولیا میگوید: «و اغلب مشایخ کبار در کار او ابا کردند و گفتند او را در تصوف قدمی نیست مگر عبدالله خفیف و شبلی و ابوالقاسم قشیری و جمله متاخران که او را قبول کردند و ابوسعید بن ابوالخیر و شیخ ابوالقاسم کرگانی و شیخ ابوعلی فارمدی و امام یوسف همدانی در کار او سیری داشته‌اند و بعضی در کار او متوقف‌اند چنانکه استاد ابوالقاسم قشیری گفت در حق او که اگر مقبول بود برّد خلق مردود نگردد و اگر مردود بود بقبول خلق مقبول نشود و باز بعضی او را بسحر نسبت کردند و بعضی اصحاب ظاهر بکفر منسوب گردانیدند و بعضی گویند اصحاب حلول بود و بعضی گویند تولی باتحاد داشت اما هر که بوی توحید بوی رسیده باشد هرگز او را خیال حلول و اتحاد نتواند افتاد و هر که این سخن گوید سرش از توحید خبر ندارد و شرح آن طولی دارد این کتاب جای آن نیست اما جماعتی بقیه پاورقی در صفحه ۴۵۹

بعدها صوفیه همان عقیده حلاج را بشکل دیگری در آوردند یعنی عوض اینکه بصراحت حلاج بگویند خدا بشر میشود یا در بشر حلول می‌یابد گفتند انسان ممکن است تعین خود را محو کند و در خدا فانی محض شود و باو اتصال پیدا کند. اضافه بر این شیوع تام عقیده وحدت وجودی سبب شد که گفتند جز خدا هیچ وجود حقیقی نیست و هر چه هست خدا است و مابقی «سایه» و «نمودی» بیش نیست خدا و عالم امکان دو وجهه يك چیزاند و این دو وجهه مکمل یکدیگر و لازم و ملزوم یکدیگراند باین معنی که مخلوقات ظهور خارجی خالق‌اند.

شرحی که راجع بفرق دوازده گانه تصوف مطابق با گفته‌های هجویری در کشف المحجوب نوشته شد راجع بفرقه‌های مختلف صوفیه است در چهار قرن اول اسلام ولی بطوریکه در فصول گذشته این کتاب گفته‌ایم مفهوم صوفیه از «طریقت» در طی قرون فرق کرده است.

در قرون اول طریقت عبارت بود از مذهب اخلاقی و طریقه خاصی برای پرورش قوای روحی و تسلط بر نفس و خواهشهای طبیعی و تصفیه باطن و زندگی زاهدانه يك دسته پشمینه پوشی که در طلب آخرت از دنیا اعراض کرده بودند. از قرن چهارم بعد طریقت بشکل «فرقه» و «حزب» درآمد یعنی در جامعه مسلمین فرق مختلفه صوفیه و پیروان طریقت‌های مختلف با رعایت نظامات و مقررات حزبی خاص تشکیل حوزه‌های مختلف دادند و مفهوم آنها از طریقت این بود که سالک برای وصول بکمال باید

بوده‌اند از زنادقه در بغداد چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد که خود را حلاجی گفته‌اند و نسبت بدو کرده‌اند و سخن او فهم ناکرده بدان کشتن و سوختن بتقلید محض فخر کرده‌اند چنانکه دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را اما تقلید در این واقعه شرط نیست مرا عجب آید از کسی که روا دارد که از درختی انالله برآید و درخت در میان نه چرا روا نباشد که از حسین انالحق برآید و حسین در میان نه و چنانکه حق تعالی بزبان عمر سخن گفت که ان الحق لینطق علی لسان عمر و اینجا نه حلول کار دارد و نه اتحاد.

از مقامات واحوالی^۱ چند بگذرد و از بجا آوردن اعمال شرع شروع نموده بتدریج خود را مستعد و قابل وصول بمرحله کمال انسانی سازد منظور سالک « معرفت » و رسیدن به « حقیقت » بود .

از اینجا است که صوفیه مورد اعتراض و خشم فقها و اهل ظاهر واقع میشوند یعنی این ادعای صوفیه که باید از عمل شریعت شروع کرد تا بحقیقت رسید حقیقتی که بالای شرع و عقل و نقل و علوم رسمی است بگوش متشرعین خشک گران میآید و آنها را بمخالفت بر میانگیخت چند آنکه پیشوایان و شیوخ صوفیه کتبی در « آداب صوفیه » نوشتند و هر فرقه‌ئی پیروان طریقت^۲ خود را مکلف بر رعایت حدود و اصول معینی می ساخت و در همه حال اصول اسلامی رعایت میشد .

حاصل آنکه طریقت مبدل بمعاشرت شد اطاعت از اوامر مرشد بنهایت درجه رعایت میشد یعنی پس از آنکه مرید با آداب و تشریفات خاصی بامرشد بیعت میکرد دیگر کاملاً بدستور او تسلیم بود از او تلقین می یافت گاهی مأمور بسیاحت میشد گاهی بامر مرشد عزلت می جست و در خلوت می نشست و چله نشینی اختیار میکرد یعنی

۱- مادر صفحات گذشته این کتاب مطابق طبقه بندی ابونصر سراج از مقامات واحوال صوفیه صحبت کردیم و علت ترجیح دادن طبقه بندی ابونصر سراج بر ترتیب سایر نویسندگان صوفی این است که کتاب لمع ابونصر سراج قدیمترین کتاب مفصل صوفیه است ولی این نکته را باید متذکر بود که فهرست مقامات واحوال و ترتیب طبقه بندی در کتب سایر مصنفین صوفیه که بعد از ابونصر سراج کتب و رسائلی تصنیف کرده اند مختلف است ولی با اختلاف در ترتیب طبقه بندی در همه آن کتب موضوع طلب ، توبه ، صبر ، زهد ، توکل ، رضا ، مراقبت ، قرب ، خوف ، رجا ، قبض ، بسط ، شوق ، انس ، وجد ، مشاهده ، اطمینان ، یقین ، فنا ، بقا ، اتحاد ، اتصال و امثال آن مورد بحث بوده است .

۲- لوی ماسینیون در ذیل لغت « طریقت » در دائرة المعارف اسلامی فهرستی که مشتمل بر نام متجاوز از یکصد و هشتاد فرقه است ذکر نموده است و نیز برای اطلاع بر فرق صوفیه بنحو تفصیل مراجعه شود بکتاب طرائق الحقائق .

يك يا چند اربعين در خانقاه مرشد در گوشه‌ئی می نشست و اوراد واذکار و مراقباتی که باو دستور داده شده بود بجا می‌آورد .

در مسائل نظری هم تصوف با استفاده از منابع مختلفه اسلامی بشرحی که در صفحات گذشته گفتیم هر فرقه یعنی پیروان هر یکی از طریقت‌ها متوسل بآراء و عقائد خاصی شدند و هر فرقه‌ئی در بین مقامات و احوال مختلفه یکی را اساس و محور و قاعدهٔ مسلك و طریقت خود قرار داد یکی «نوکل» را مبنای طریقت خود قرار داد دیگری «رضا» را اساس خواند یکدسته «معرفت» را قاعدهٔ طریقت شمر دند و دسته‌ئی «فنا» را جماعتی «ولایت» را مهمترین اساس طریقت دانستند و جماعتی دیگر «خدمت و ایثار» را مبنای سیر بسوی کمال شمر دند. از اینوقت است که پیروان تصوف و رؤسای طریقه‌های مختلف مانند متکلمین و حکما در نوشته‌های خود اصطلاحات و تعبیرات دینی و حکمتی بکار می‌برند ولی هیچوقت اصطلاحات و تعبیرات آنها مانند حکما و فلاسفه و متکلمین منظم و مرتب نبوده است باین معنی که غالباً معانی آنها را کمابیش تغییر داده و بطور کلی مانند حکما و متکلمین دقیقاً رعایت حدود لغات و اصطلاحات را نکرده‌اند^۱.

دیگر از خصوصیات فرقه‌های مختلف موضوع «اسناد» است باین معنی که پیروان هر طریقی سلسلهٔ مرشد خود را بچند واسطه پیغمبر متصل ساخته‌اند و همان طور که اصحاب حدیث سلسلهٔ روایتی ذکر نموده و بالاخره حدیث را از پیغمبر شمرده‌اند رؤسای طریقت هم تعالیم خود را مستقیماً از پیغمبر دانسته‌اند یکی از قدیمترین اسنادها اسناد ابو محمد جعفر خلدی است که ابن‌الندیم در کتاب «الفهرست» نوشته است که از ابو محمد جعفر خلدی که یکی از رؤسای متصوفه و مردپاکدامن و زاهدی بود شنیدم که میگفت من از ابوالقاسم جنید بن محمد تعلیم یافته‌ام و او از سری سقطی و او از معروف کرخی و او از فرقد سنجی و او از حسن بصری و او از انس بن مالک باضافه

۱- مخصوصاً در شطحات یعنی در گفته‌هایی که در حال جذبه و سکر از صوفیه صادر شده این موضوع عدم ثبات و استقرار اصطلاحات روشن است .

حسن بصری هفتاد نفر از اصحاب بدر را دیده بوده است^۱ سلسله اسناد در فرق مختلفه متفاوت است صوفیه ایران غالباً سلسله اسناد را بحضرت علی بن ابی طالب منتهی میسازند. مصنف کتاب «حالات و سخنان» ابوسعید ابوالخیر سلسله اسناد ابوسعید را بطریق ذیل به علی بن ابی طالب و پیغمبر میرساند: «و نیز شیخ را در طریقت شیخ ابوالفضل حسن بود سرخس از افراد دهر و زهاد عصر بود و وی مرید شیخ ابونصر سراج بود که ویرا طاوس الفقرا گفته اند و صاحب تصنیف در علم طریقت و حقیقت و مسکن وی بطوس بوده است و خاکش همانجا است و او مرید ابو محمد عبدالله بن محمد المرعش بوده است و شیخ ابو محمد مرعش نیشابوری بوده است و از کبار مشایخ بوده است و وفات وی ببغداد بوده است و وی مرید جنید بود و او سید این طایفه بود و در شریعت و طریقت امام بوده است اصل وی از نهاوند بود و مولد و منشاء بعراق بوده است و وی مرید خال خود سری بن المفلس السقطی بوده است هر دو بزرگ و صاحب احوال و در طریقت ویرا سخن بسیار است و وی مرید معروف کرخی بود از افراد مشایخ و مستجاب الدعوة بوده است و اهل بغداد گویند تربت شیخ معروف تریاک مجرب است از موالی علی بن موسی الرضا بوده است و وی مرید داود طائی است از جمله زهاد و عباد عصر و در عهد امام اعظم ابوحنیفه رحمه الله علیه بوده است و وی مرید حبیب انصاری بوده است و وی مرید حسن بصری بوده است از جمله علماء عامل و در زهد و ورع بدرجه کمال بوده است و وی مرید امیر المؤمنین علی بن ابی طالب کرم الله وجهه و مناقب وی بشرح افتقار ندارد و امیر المؤمنین علی رضی الله عنه یار و خلیفه و داماد سید رسل و خواجه کائنات علیه افضل الصلوة و التحیة و شیخ ما قدس الله روحه بمذهب شافعی انما داشت استادان ویرا تا شافعی رحمه الله علیه یاد کردیم تا هیچ معترض را وجه طعن نماند

۱- رجوع شود به «الفهرست» چاپ مصر صفحه ۲۶۰ «الفن الخامس من المقالة الخامسة فی اخبار العلماء و اسماء ما صنفوه من الكتب و یحتوی علی اخبار السیاح و الزهاد و العباد و المتصوفة المتکلمین علی الخطرات و الوسوس».

و پیران و استادان ویرا تاسیّد کائنات تقریر کردیم تا بر همکنان معلوم بود^۱.
دیگر اذکر سایر خصوصیات از قبیل حلقات و مجالس و مجامع هر فرقه و
تشریفات راجع بخرقه پوشی و اجازات و ترتیب سماع و امثال آن صرف نظر میکنیم.

تصوف از قرن پنجم تا عصر حافظ

آنچه تا کنون گفته شده بطور کلی راجع بتصوف چهار قرن اول اسلام بوده
که با استناد بکتاب عرفا و مورخین و تراجم احوال صوفیه که تا اواسط قرن پنجم
تألیف شده در آن بحث کردیم و بطوریکه ملاحظه شد اساس مسائل مهمه عرفان و
ترتیب آداب و مقامات و سایر خصوصیات که تصوف را بشکل مذهب و مسلک معین و
روشنی در آورد همان است که در چهار قرن اول بنا شده و از کتب و مؤلفات قرن چهارم
و اوایل قرن پنجم استنباط میکنیم. اینک بطور اجمال از سیر و تحول تصوف در قرنهای
بعد یعنی از قرن پنجم تا قرن هشتم که عصر خواجه حافظ است صحبت میکنیم.

واضح است که بحث در این موضوع بحث تقریبی خواهد بود باین معنی که از
روی دقت و تحقیق و بطور مطلق نمیتوان برای هر قرنی خصوصیتی قائل شد که در بین
جمیع عرفای ممالک اسلامی صدق کند و صفت ممیزه آن قرن شمرده شود زیرا ممالک
اسلامی که تصوف در آن پراکنده بوده وسیع و از اقوام و قبایل و نژادهای مختلفی
تشکیل یافته بوده که گاهی فرقههای نژادی و طبیعی و اجتماعی بین آنها بسیار فاحش
بوده است در هر مملکتی بنابر مقتضیات جغرافیائی و اختلاط با سایر اقوام مجاور و در تحت
تأثیر شکل حکومت محلی و آداب و عادات آن قوم و عوامل گوناگون سیاسی و اقتصادی
و نژادی و سایر خصوصیات اجتماعی تصوف رنگ خاصی داشته و بشکل مخصوصی در
آمده است مثلاً در یک قرن معین در بین جامعه مسلمانهای اندلس و مسلمین ممالک
مغرب یعنی شمال آفریقا و مسلمانهای مصر و سوریه و شام و بغداد و ایران در سنخ فکر

و نظر و امور مادی و معنوی فرقه‌های بسیار بزرگ موجود بوده است هر فرقه‌ئی بحکم عوامل مذکوره از دین و مذهب و فلسفه و عرفان مفهوم خاصی داشته‌اند.

البته صوفیه هم از این حکم مستثنی نیستند و باینکه عرفای ممالك و ایالات مختلفه در هر قرن همه صوفی خوانده می‌شده‌اند و یکدسته اصطلاحات و تعبیرات و مسائل عرفانی در بین آنها مشترك بوده در نتیجه عواملی که ذکر شد صوفیان نقاط مختلف باهم فرق داشته‌اند و در هر ناحیه‌ئی افکار و آداب مخصوصی شایع بوده است گاهی در يك شهر مجامع مختلف موجود بوده که پیروان هر یکی از آن مجامع رنگ مخصوصی داشته‌اند بلکه بحکم خصوصیات فردی مفهوم هر صوفیئی با صوفی دیگر فرق داشته و همان عبارت معروف «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق» صادق می‌آمده است بنابراین بادر نظر داشتن این مقدمه و رعایت احتیاط مقتضی کلیات هر قرن و عوامل مهمه آن دوره را ذکر می‌کنیم. این نکته را هم تذکر می‌دهیم که در همه جا مقصود ما نشان دادن سیر و تحول تصوف در ایران و عراق است نه سایر ممالك اسلامی از قبیل شمال افریقا و اندلس.

تصوف در قرن پنجم

قرن پنجم قرن تسلط ترک‌های سلجوقی بر ممالك ایران و دوره شیوع تعصب و خرافات و سرگرمی بظواهر شرع و نزاع‌های مذهبی بین فرق مختلفه اسلامی و دشمنی اهل علم بایکدیگر و غلبه ظواهر خشک بر فلسفه و بحث علمی آزاد و استخدام علم و دانائی برای منظور مجادلات مذهبی و محدود ساختن مباحث علمی است با حساسات مذهبی. در بادی نظر شاید خلاف آنچه گفته شد بنظر برسد زیرا در این قرن در هر یکی از بلاد بزرگ ایران و عراق و مصر مدارس دایر است که مبالغ مهمه صرف بنای آن شده و بطور مرتب حاصل املاك و اوقاف معتبری بمصرف اداره آن میرسد در هر مدرسه‌ئی کتابخانه‌ئی تاسیس شده و مدرسین و خطبای معروفی بتعلیم طلاب گماشته شده‌اند اداره هر مدرسه‌ئی بیک نفر متولی و چند نفر ناظر و مشرف سپرده شده که

متکفل جمع آوری حاصل موقوفات و رساندن وظیفهٔ مدرّسین و طلاب و ترفیه حال آنها هستند نام علما و ادبا و فضلاء بیشمارى شنیده میشود که بعضی از آنها دست در کار تصنیف و تألیف کتابند^۱.

ولى بعد از مطالعهٔ دقیق معلوم میگردد که تأسیس این مدارس غالباً نه بمنظور حقیقت جوئى و بحث آزاد علمى بوده بلکه مقصود بار آوردن دُعا و مبلغین مذهبى بوده است باین معنی که میخواسته اند دسته ئى را در فنون جدل و مناظره چنان تربیت کنند که در مقابل مدعیان مذهب خود از عهدۀ اثبات صحت نظر مذهبى خود و افحام مدعیان بر آیند. کتب و تصنیفات مدرّسین این مدارس غالباً در اطراف این منظور دور میزند و علومى که تدریس میشود بطور کلی عبارت است از فقه و اصول و حدیث و علم کلام و تفسیر و ادبیات عرب ولى تدریس فلسفه بطور تحقیق و با آزادی که در قرن سوم و چهارم تدریس میشده متروک است.

۱- در قرون اول اسلامى فرا گرفتن علوم بطور سماع بوده یعنى طالب علم نزد عالم میرفته و مسائل آن علم را از او میآموخته و گاهى باین منظور مسافرت میکرد و بحکم عبارت معروف «اطلبوا العلم ولو بالصین» طالب علم حتى رفتن بچین را هم برای بدست آوردن علم معقول میسروده است البته باید دانست که در قرون اول اسلام علوم بسط و تنوع نداشته و غالباً منحصر بمباحث لغوى و ادب و حدیث و اندکى طب بوده است.

از اواسط قرن دوم و مخصوصاً در قرن سوم کتاب پیدا شد یعنى بطوریکه در صفحات گذشته در طى بحث از پیدا شدن علم و فلسفه در بین مسلمین بآن اشاره شد نخست در علوم مختلفه از قبیل حکمت ماوراء الطبیعه و حکمت طبیعى و طب و ریاضی و نجوم کتب سایر ملل مخصوصاً کتب یونانى و سریانى عبری نقل شد و اندکى بعد علمای مسلمان در آن مواضع مستقلاً کتبى تألیف کردند ولى همین کتابها را طالب علم میبایست نزد مصنف یا کسى که نزد او تعلیم یافته و اجازهٔ تدریس یافته است بخواند و غالباً علما در مساجد و بیمارستانها یا در خانه خود ساعاتى را صرف تدریس بطلاب علم میکردند.

در قرن چهارم هجرى در بعضى از ممالك اسلامى مدارسى تأسیس شد که یکى از معروفترین آنها جامع ازهر قاهره است که در اواسط قرن چهارم بنا شده است در قرن پنجم در دورهٔ تسلط سلاجقه در شهرهای بزرگ از قبیل بغداد و نیشابور و مرو و بلخ و هرات و اصفهان مدارسى تأسیس شد که مشهورترین آنها نظامیهٔ بغداد است.

باین معنی که در قرن سوم و چهارم که فلاسفه کم یا بیش تحت حمایت خلفای بغداد یا بعضی از امرای دانش‌پروایران بودند موضوع بحث فیلسوف تحقیق برهانی و مطالعه دقیق در حقایق اشیاء بود و بزرگانی امثال فارابی و محمد بن زکریای رازی و ابوعلی سینا با روش علمی و آزادی فکر و انفکاک دین از مسائل علمی سرگرم بحث و تحقیق بودند در حالی که در قرن پنجم که اوج تسلط ترکها است و خلفای بغداد هم خشک و متعصب و فاسد شده بودند اساس هر بحثی مذهب بود و اگر صحبتی از حکمت و فلسفه بمیان می‌آمد برای استخدام حکمت در مواضع دینی و بدست آوردن اصولی بود که در مناظرات و مجادلات مذهبی ممکن بود مفید واقع شود و اگر احیاناً از این حد تجاوز می‌کرد عبارت بود از بحث در کتب متقدمین بدون حریت ضمیری که لازمه بحث است بلکه با روح تقلید خشکی که مخصوص باهل ظاهر و متعصبین است مثلاً دسته‌ئی حکمت ابوعلی سینا و یکی از تصنیفات او مانند شفا یا نجات و اشارات را مورد مطالعه قرار میدادند و دسته‌ئی دیگر حکمت فارابی و کتب او را.

حاصل آنکه این اوضاع سبب شد که علم از محور حقیقی خود که بحث در حقایق اشیاء است منحرف شود و فکر عالم پست شود و وقت علما بدشمنی با یکدیگر بگذرد و تعصب و تنگ نظری شایع شود و فلسفه و حکمت خادم مجادلات و مناظرات اصحاب مذاهب گردد^۱ و کار انحطاط فلسفه بجائی بکشد که در اواخر این قرن غزالی بدشمنی فلاسفه برخاسته فلسفه را کفر و فیلسوف را کافر بشمرد.

در سال چهارصد و سی و دو سلطان مسعود غزنوی از سلجوقی‌ها شکست خورده بهند رفت و طغرل سلجوقی بر غالب ممالک ایران دست یافت و بعد از او الب ارسلان دایره فتوحات را وسعت داد و در دوره جلال الدین ملک‌شاه که در سال چهارصد و

۱- قفطی در تاریخ الحكماء که در اوایل قرن هفتم تألیف نموده در ذکر عمر خیام مینویسد که معاصرینش زبان بقدر او باز کرده و در دین و عقیده او سخن گفتن آغاز کردند چندانکه عمر خیام بو حشت افتاد و عنان زبان و قلم بگرفت و بعزم حج از نیشابور بیرون رفت و پس از مراجعت از مکه در کتمان اسرار خود اصرار میورزید و ظواهر شرع را رعایت میکرد (چاپ مصر صفحه ۱۶۲-۱۶۳).

شصت و پنج بسطنت رسید نیز بر وسعت مملکت افزوده شد و بتدبیر و حسن اداره وزیر معروف او خواجه نظام الملک در ممالک وسیعہ سلجوقی امن و آرامشی پدیدار شد .
 بعد از مرگ جلال الدین ملک شاه سلجوقی و از میان رفتن خواجه نظام الملک در اواخر این قرن جنگ بین افراد خانوادہ سلجوقی بر نزاعهای مذهبی افزوده شد و هرج و مرج اشتداد یافت .

در قرن پنجم بازار اشعری ها که مردم خشک و ظاهر بینی بودند و دشمن عقل و منطق محسوب میشدند رواج یافت فرق مختلفه از سنّی و شیعه بجان یکدیگر افتادند بزرگان هر دسته برای اهل مذهب خود مدارس باز کردند و مجالس تدریس ترتیب دادند و بطوریکه مذکور شد منظور رواج مذهب خود بود در مقابل مدعیان .

هر فرقه ئی کتب مخالفین مذهب خود را از آثار ضالّه شمرد و بسوختن آنها فتوی میدادند و پیروان هر یکی از مذاهب خراب کردن مدارس مدعیان خود را ثواب میشمردند . در مدارس نظام الملک تأسیس کرده بود شرط پذیرفته شدن طلاب بمدرسه شافعی بودن بوده است در مقابل حنفیها که قبل از خواجه نظام الملک بحمايت عمید الملک کندری وزیر نفوذ داشتند بهم چشمی شافعیها مدارس مخصوص به پیروان مذهب خود دایر کردند .

از عجائب آنکه بسیاری از معاریف صوفیہ این قرن مخصوصاً صوفیہ قسمت اخیر قرن پنجم بسیار متعصب و خشک و پابند بظواهر بوده اند و همانطور که حجة الاسلام غزالی بتکفیر فلاسفه برخاسته بود و مطلق مباحث و آراء حکمت ماوراء الطبیعه را باطل و کفر شمرد « تهافت الفلاسفه » مینوشت خواجه عبدالله انصاری از صوفیان اواخر قرن از آزاد منشی و حریت ضمیری که از شیوخ صوفیه انتظار میرود محروم بوده و راه وصول بحق را در اتباع از ظواهر مذهب حنبلی میدانسته است و در امر بمعروف و نهی از منکر و مزاحمت اهل حال و اصحاب ذوق حتی تفسیق و تکفیر

صوفیه‌ئی که از رعایت ظواهر شرع و بجا آوردن مذهب حنبلی انحراف می‌جسته‌اند بر هر محتسب و فقیهی مراحل پیشی می‌گرفته است.

حاصل آنکه در قرن پنجم اختلافات مذهبی بین شیعه و سنی و اشعری و معتزلی و اسماعیلی و نیز نزاع و جدال بین مذاهب مختلفه اهل سنت مخصوصاً حنفیها و شافعیها و اختلاف بین فقها و فلاسفه بدرجه‌ئی اشتداد یافت که غالباً از مجادلات و مناظرات علما گذشته بزد و خورد و قتل و غارت و نهب و سوختن میکشید که برای اطلاع بر تفصیل آن واقعات باید بکتاب تواریخ^۱ مراجعه کرد و آنچه در این جا مقصود است اطلاع اجمالی از اوضاع و احوال تصوف این قرن است.

صوفیان قرن پنجم با یکدیگر فرق‌های بسیار دارند و بدیهی است که همه آنها را صرفاً از باب اینکه در قرن پنجم میزیسته‌اند نمیتوان در تحت یک حکم کلی ولو بتقریب و تخمین باشد در آورد بلکه چون بدقت آثار و اقوال آنها را مطالعه نموده و بایکدیگر

۱- ابن‌الثیر در حوادث سال ۴۰۷ در تحت عنوان « ذکر قتل الشیعه بافریقیه » مینویسد که در قیروان و بعضی از بلاد مجاور جماعتی از شیعه که در مغرب « مشارقه » نامیده میشده‌اند بقتل رسیده و اموال آنها بغارت رفته است.

و نیز در حوادث سال ۴۰۸ میگوید که چون دیلمی‌ها در بغداد ضعیف شده بودند شیعه مورد مزاحمه اهل سنت شدند از جمله در واسط نزاعها و کشتارها واقع شد در بغداد نیز بین اهل سنت و مردم محله کرخ که شیعه بودند فتنه‌هایی برخاست و سختگیری بر معتزله و شیعه اشتداد یافت. و همچنین در حوادث سال ۴۴۳ نوشته که در ماه صفر این سال بین اهل سنت و شیعه بر سر اینکه شیعیان بر سر در مساجد و بعضی از برجها نام محمد و علی را نوشته و بعد از علی « خیر البشر » نگاشته بودند اهل سنت شوریدند و ابنیه متعلق بشیعیان را خراب کردند و زیارتگاههای شیعه را سوختند حتی قبور کاظمین را خراب کردند جماعتی از طرفین بقتل رسیدند بالجمله حوادثی اتفاق افتاد که سبب شرمساری هرا انسانی است.

در حوادث سال بعد یعنی سال ۴۴۴ نوشته است که در این سال دوباره شیعیان بر مساجد خود عبارت « محمد و علی خیر البشر » را نوشته و در اذان عبارت « حی علی خیر العمل » را که یکی از موارد اختلاف با اهل سنت بود دو باره میگفتند و این امر سبب تجدید نزاع و قتال شد و بعدی اشتداد یافت که تا سال بعد یعنی سال ۴۴۵ ادامه داشت و در این سال ترکها محله کرخ را سوختند:

مقایسه کنیم میبینیم که هر یکی از آنها دارای فکر و سلیقه و طرز زندگی و ممیزات خاص و تعلیم مخصوصی هستند تا آنجا که تفاوت بعضی از آنها بایکدیگر تفاوت بین زمین و آسمان است مثلاً شیخ ابوالحسن خرقانی عارف شطّاح و صوفی شوریده حال مست که از کائنات کناره جسته و در گوشه انزوا مستغرق جذبه‌های صوفیانه است و شیخ ابوسعید ابوالخیر یکی از افراطی‌ترین عرفای وحدت وجودی و عارف سرمست و خندانی که اهل صحبت و سماع و شور و وجد است و بابا طاهر عریان عاشق سوخته که با سوزناک‌ترین دوبیتی‌های خود روح مذهب تصوف یعنی عشق را بالطیف‌ترین و طبیعی‌ترین و بی‌پیرایه‌ترین کلمات ممثل ساخته و بمصداق شعر خواجه حافظ که:

فدای آن کلماتم که آتش افروزد نه آب سرد زند در سخن بر آتش تیز

در جان هر صاحب‌مستعدی آتش شوق بر افروخته است و شیخ احمد غزالی صاحب کتاب سوانح که کتاب ذوق و شور و حال است و شیخ ابوالقاسم قشیری عارف معتدلی که از افراط و تفریط بر کنار بوده و آراء و اقوال او در رساله قشیریّه مثال میانه روی و اعتدال است و حجة الاسلام غزالی که صوفی اهل ظاهر و متشرعی است و با احاطه علمی بسیار گفتارش غالباً بنوشته‌های فقها و اصحاب فتوی و قال و قیل اهل مدرسه شبیه‌تراست تا بکتاب اهل حال و گفته‌های صاحب‌دلان صوفیه و حافظ ابونعیم اصفهانی مؤلف حلیة الاولیا که چنانکه قاضی نورالله شوشتری هر که را خوب و صاحب فضائل میدانسته با اصرار بسیار و زحمت فراوان کوشیده است شیعه اثنی عشری جلوه دهد او هم در کتاب مفصل خود حتی ابوبکر و عمر و عثمان و ابوموسی اشعری و طلحه و زبیر و سعد بن ابی وقاص و ابوعبیده جراح را از صوفیه شمرده است و کتابش درعین حالیکه متضمن فوائد تاریخی بی‌شمار است بکتاب احادیث حنبلی‌ها شبیه‌تراست تا با آثار صوفیه و پیر هر وی خواجه عبدالله انصاری صاحب طبقات الصوفیه بزبان هر وی قدیم (ماخوذ از طبقات الصوفیه سلمی نیشابوری) و کتاب منازل السائرین که هر که را در فروغ از مذهب حنبلی پیروی نکند و در بجا آوردن ناچیزترین ظواهر شرع اهمال بورزد

از رحمت الهی محروم می‌شود و در تعصب و خشکی و تنگ نظری و سخت گیری بر هر فقیه خشک و محتسب مردم آزاری پیشی می‌جوید و شیخ الاسلام احمد نامقی جامی معروف به زنده پیل از صوفیان اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم که طریقت را عبارت از توبه دادن گناهکاران و امر بمعروف و نهی از منکر و خم شکستن و خمخانه خراب کردن میدانسته است و صدها عارف دیگر که هر يك خصوصیتی داشته همه در قرن پنجم میزیسته اند ولی بطوریکه اشاره شد با توجه بآثار و اقوال و ترجمه حال آنها معلوم می‌شود که فرق بین آنها بی‌چند اندازه بوده است.

مبنای این کتاب ترجمه حال عرفا نیست بلکه بطوریکه ملاحظه شده است مقصود از تألیف این کتاب نشان دادن منابع و اصول تصوف و علل ظهور افکار صوفیانه و کلیات سیر و سلوک و ذکر مقامات و احوال طریقت و تحول و تطور آن در طی قرون و ارتباط این تحولات و تصورات با اوضاع و احوال علمی و دینی و سیاسی و اجتماعی و امثال آن است و شرح حال عرفا و بزرگان صوفیه و خصوصیات فردی آنها و اطلاع بر اقوال و تعالیم هر يك و کرامات منسوبه بآنها اگر چه داستان دلکشی است ولی از حدود بحث مادر این کتاب خارج است و هر که این تفصیل را بخواهد بکتاب تراجم احوال عرفا و تواریخ از قبیل طبقات الصوفیه شیخ ابو عبد الله رحمن سلمی نیشابوری و حلیه الاولیاء ابو نعیم اصفهانی و کشف المحجوب هجویری و رساله قشیری و ابوالقاسم قشیری نیشابوری و حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر و اسرار التوحید و تذکره الاولیاء عطار و وفیات الاعیان ابن خلکان و نفحات الانس جامی و در کتب متأخرین به بستان السیاحه و طرائق الحقائق و ریاض العارفین و امثال آنها مراجعه کند.

بطور کلی می‌توان گفت که در قرن پنجم همانطور که در فلسفه و علم ابداع و بحث آزاد از میان رفته و هر چه مخالف مذهب و سیاست پنداشته می‌شده را کد مانده بود بر تصوف هم از حیث مبانی و اصول چیزی افزوده نشده است ولی همان مسائل و اصولی که از قرنهای پیش بصوفیان این قرن بمیراث رسیده بود پخته تر شده است و کتب فراوان در مبحث تصوف نگاشته می‌شود.

در این قرن بعثت شیوع تعصبات مذهبی و مجادلات و مناظرات فرق مختلفه عرفا هم برای فرار از اعتراض و مزاحمه اهل ظاهر میکوشند که طریقت را بمذاق و سیلقه اهل ظاهر و تمایلات مذهبی نزدیک کنند و باین منظور دست بتألیف کتب زده هر اصل عرفانی را با استناد بآیات قرآنی و احادیث و موازین شرعی ثابت نموده موافق کتاب و سنت جلوه میدهند با این حال تماس تصوف با منابع مختلف مخصوصاً نفوذ حکمت اشراق و فلسفه نوافلاطونی در تصوف بشرحی که قبلاً بحث شد و تأثیر عمیق عرفای بزرگ قرن چهارم و اوائل قرن پنجم همه این عوامل افق فکری صوفیه را بحدی وسیع و عالی نموده بود که نگذارد در ظلمت تعصب گم شوند و در همین قرن باز صوفیه در مشرب و حال و مذاق و معرفت و حسن قریحه و سلامت فکر و اخلاق پسندیده و پا کدامنمی از باقی فرق متمایز بودند و افق فکری آنها بمراتب از متعصبین مذاهب مختلفه بالا تر بود و چنانکه گفتیم اگر در مسائل اصولی تصوف ابداعی دیده نشود در شکل بحث تنوع پیدا شده و مسائل عرفانی در کار نضج و پختگی است.

نکته دیگر این است که در قرن پنجم نفوذ تصوف و عرفان در شعر شروع شده هر روز بیشتر و عمیق تر میگردد تا آنکه در قرن ششم و هفتم و هشتم کمتر شاعری است که با عرفان سرو کار نداشته باشد بطوریکه در صفحات گذشته با جمال گفته شد شعر قرن چهارم از جهت لفظ ساده و خالی از تصنع و تکلف و رنگ آمیزیهای قرنهای بعد و نزدیک بفهم و روان چندانکه گاهی از بسیاری سادگی خواننده را با جمال حقیقی طبیعت آشنا میسازد و از جهت معنی ملایم باطبع و فکر و نزدیک بفهم و تصور هر فارسی زبان معتدل الفکری است زیرا از معانی مجازی تمثیلی و استعارات و کنایات اشراقی و عرفانی و شطحیات خالی است در حالیکه از قرن پنجم ببعد که نفوذ تصوف در شعر شروع شده دسته‌ئی از شعرا پیدا شده‌اند که در عین اینکه زبان و مصطلحات آنها از حیث لفظ تقریباً همان الفاظ و همان مصطلحات قرن چهارم است ولی این الفاظ و مصطلحات معانی مجازی تمثیلی و استعارات و کنایات دیگری بخود گرفته‌اند و بتدریج بجائی رسیده

که فهم بعضی از این قبیل اشعار نه تنها از حدود فهم و تصور جمهور عوام خارج است بلکه بعضی از خواصی که بآن اصطلاحات بخوبی مأنوس نباشند نیز از فهم مقصود عاجز میمانند.

حاصل آنکه در قرن پنجم تصوف و عرفان در شعر نفوذ یافت و روز بروز این نفوذ بیشتر و عمیق تر شد بطوریکه در قرن ششم تاروپود قسمت معظمی از اشعار مأخوذ از تصوف و عرفان بود و البته میبایستی چنین شود زیرا مناسبت تصوف و شعر امری طبیعی بود تصوف مذهب دل است و شعر زبان دل و هیچ چیز با تناسب تر و طبیعی تر از این نبود که تصوف ریشه های عمیق و قوی در شعر پیدا کند و باندک زمانی تاروپود آن محسوب شود.

هر کس بآثار نثری صوفیه آشنا باشد تصدیق میکند که نثر عرفا هم همیشه رنگ شعر داشته و غالباً قیاس شعری در آن بکار رفته است زیرا واضح است که صوفی باقال و قیل مدرسه و منطق و استدلال و جدل و برهان مخالف است پای استدلالیان را چوبین می شمارد و آشکارا میگوید که:

« دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید همچون برف نیست »

و همچنین واضح است که با طبع اهل دل تخیل و احساس بیشتر موافق است تا احکام علم و برهان خلاصه آنکه در فضای عشق و شوقی که خیال صوفی در پرواز است عقل و استدلال راهی ندارد پس واضح است زبانی که بتواند ترجمان او شود زبان عشق و احساسات یعنی شعر است^۱ و همین سازش شعر و افکار صوفیانه است که این همه رونق و اوج بشعر داده و شیواترین اشعار فارسی را بوجود آورده است.

۱- زیرا شعر هم مانند تصوف با استدلال و برهان چنانکه در علوم رسمی باروش و اسلوب مخصوص معمول است سروکار ندارد عالم می خواهد بحقیقت و واقع برسد در حالیکه شاعر می خواهد خوشی و لذت روحی بیابد. منظور عالم رسیدن بحقیقت اشیاء است و راه سیر او استمداد از مسلمات علمی و بکار بردن اصول و مبانی منطقی و مطالعه دقیق اشیا و تأمل در آنها و تفکر است بقیه پاورقی در صفحه ۴۷۳

دیگر از نکات قابل توجه این است که صوفیان قرن پنجم که در بحبوحهٔ مجادلات و منازعات مذهبی و جنگهای هفتاد و دو ملت غالباً کنار نشسته و سرگرم مباحث خویش بوده‌اند من حیث المجموع مورد احترام و ستایش مردم و ملوک و امرا بوده‌اند و از مجموع حکایاتی که از خلال تواریخ آن قرن بنظر میرسد از قبیل رفتن سلطان محمود غزنوی

در حالیکه مطلوب شاعرزیبائی و جمال و چیزهائی است که عواطف و احساسات دقیقهٔ او را بر میانگیرد و در نتیجه بخوشی و لذت یا احساساتی خلاف آن میرسد و راه او شور و شوق و عشق و تخیل است این اختلاف در منظور و راه مانع از آن است که شعر در تحت احکام و قوانین و براهین علم در آید و اگر گاهی بعضی کوشیده‌اند که شعر را تابع علم قرار دهند طولی نکشیده که کوشش آنها بهدر رفته است. در قرن نوزدهم میلادی در فرانسه مسلک ادبی مخصوصی بنام «ناتورالیسم» پیدا شد که میخواست ادبیات را با اصول «علوم اثباتی» (یعنی فلسفه اوگوست کونت که تجربه و حس رایگانه منبع حقیقت می‌شمرد و میگوید که تکیه گاه جمیع علوم باید تجربه و حس باشد) تطبیق کند یعنی شعر و ادب را تابع قوانین علوم تجربی و مادی و اثباتی قرار دهد.

مسلک ادبی «ناتورالیسم» که مؤسسين معروف آنها هیپولیت تن و امیل زولا بوده‌اند شعبه‌ایست از کلی «رنالیسم» که در قرن نوزدهم میلادی بعلمت ترقیات سریع علمی و اکتشافات مهمهٔ علوم مادی و ترقی در علوم حیاتی مخصوصاً فیزیولوژی و علم وراثت طبیعی و تحقیقات داروین در «اصل انواع» و امثال آن پیدا شد باین معنی که چنانکه افکار اوگوست کونت و فلسفهٔ اثباتی او در علم و فلسفه رسوخ کامل یافت جماعتی از قبیل نقاد معروف هیپولیت تن و نویسندۀ اجتماعی مشهور امیل زولا خواستند ادبیات را هم تابع همان قوانین قرار دهند این بود که در قبال «رمانتیسم» یعنی ادبیاتی که محصول افکار و تخیلات و شور نویسندۀ بود ادب ناتورالیسم را بوجود آوردند و میکوشیدند که با خشکی اهل علم و بکار بردن احکام طبیعی و قوانین علمی ادبیات را جانشین دستگاه عکس برداری کنند که از طبیعت و بد و خوب آن چنانکه هست عکس بردارد و حوادث را با نظر مطالعه و قیاس و استدلال مانند یک عالم مادی اثباتی نگاه کند و بواسطهٔ همین که ادب ناتورالیسم تابع قواعد علمی بوده و خشکی علم در آن سرایت کرده و از ذوق و شور و احساسات و عواطف و تخیلات شاعرانه خالی بوده بزرگانی از قبیل «آنا تول فرانس» و «پول بورژ» با آن شدیداً مبارزه نموده و آثار ادبی ناتورالیسم را «ادبیات خشن» و مسلک ادبی آنها را «همجیت ادبی» نامیده‌اند.

البته از آنچه گفته شد مقصود این نیست که شعر خالی از حقیقت و معارض علم و منطق است بلکه چون با نظر وسیعتری بنگریم مطلوب شعر و علم یکی است و منظور نهائی آن دو با یکدیگر فرق ندارد و همانطور که بوالو شاعر فرانسوی گفته عالم حقیقت را دوست میدارد و در پی آن دوان است چون حقیقت را زیبا میدانند باید گفت که شاعر هم شیفته و دل‌باختهٔ زیبایی است چون ماورای بقیه پاورقی در صفحه ۴۷۴

درموقع توجه به ری بخانقاه شیخ ابوالحسن خرقانی^۱ و رفتن طغرل سلجوقی نزد بابا طاهر عریان^۲ درهمدان چنان برمیآید که مشایخ صوفیه مورد ستایش و جالب احترام بوده‌اند زیرا از طرفی مبادی تعلیمات خود را باشرع توفیق داده رنگ دیانت بآن زده

زیبائی حقیقتی نمی‌یابد یعنی جمال را حقیقت می‌شمرد حاصل آنکه می‌خواهیم بگوئیم راه و روش شاعر با راه و روش عالم و منطق اهل دل با سبک استدلال و منطق علم رسمی فرق دارد یکی می‌خواهد بفهمد و بادلایل و برهان مفهوم خود را اثبات کند دیگری می‌خواهد احساس کند و شور و حرارت احساس خود را بدیگران هم سرایت بدهد صاحب اسرارالتوحید در یکی از حکایات راجع بابوسعید ابوالخیر میگوید در وقتی که ابوسعید در نیشابور بود ابوعلی سینا نزد او آمد و سه شب‌اروز در خلوت بایکدیگر بودند « و سخن می‌گفتند که کس ندانست و هیچ کس نیز بنزدیک ایشان در نیامد مگر کسی که اجازت دادند و جز بنماز جماعت بیرون نیامدند بعد از سه شب‌اروز خواجه بوعلی برفت شاگردان از خواجه بوعلی پرسیدند که شیخ را چگونه یافتی گفت هر چه من میدانم او می‌بیند و متصوفه و مریدان شیخ چون بنزدیک شیخ در آمدند از شیخ سؤال کردند که ای شیخ بوعلی را چون یافتی گفت هر چه مامی بینم او میداند ». خلاصه آنکه حقیقتی که در شعر و اثر ادبی نهفته است متکی بمنطق مخصوص اهل دل است نه منطق علوم رسمی و این است دلیل اینکه تصوف تا این درجه در شعر نفوذ یافت و آثار شیوا بوجود آورد زیرا مایه ادب و شعر احساس است و شور و کدام احساس و شور بالاتر از احساس و شور پیرو مذهب عشق یعنی صوفی است .

۱ - سماعانی در کتاب « الانساب » در نسبت « الخرقانی » ذکر شیخ ابوالحسن خرقانی (علی بن احمد) را نموده می‌گوید سلطان محمود بزیارت او رفت و چون نزدیک شیخ رسید شیخ فرمود : « آنرا که خدای فرا پیش کرده است بگوئید که فرا پیش آید » و چون محمود نزد او نشست شیخ او را موعظه و نصیحت کرد و در پایان مجلس سلطان محمود چند کیسه مسکوک زر بشیخ تقدیم کرد شیخ قبول نفرمود سلطان گفت باصحاب خود بده شیخ فرمود « ما لشکر را بیستگانی داده‌ایم توانی بلشکر خویش [بده] ... »

۲ - در کتاب « راحة الصدور » که در حدود سنه پانصد و نود و نه در تاریخ آل سلجوق تألیف شده در طی صحبت از طغرل سلجوقی می‌گوید : « شنیدم که چون سلطان طغرل بیک بهمدان مد از او ایام سه پیر بودند بابا طاهر و باباجعفر و شیخ حمشاد کوهکی است بر درهمدان آن را خضر خوانند بر آنجا ایستاده بودند نظر سلطان برایشان آمد کوکبه لشکر بداشت و پیاده شد و با وزیر ابونصر الکندری پیش ایشان آمد و دستهایشان ببوسید باباطاهر پاره شیفته گونه بودی او را گفت ای ترک باخلق خدا چه خواهی کرد گفت آنچه تو فرمائی بابا گفت آن کن که خدا میفرماید : ان الله یامر بالعدل والاحسان سلطان بگریست و گفت چنین کنم بابا دستش بستد و گفت از من پذیرفتی سلطان گفت آری بابا سر ابریقی شکسته که سالها از آن وضو کرده بود در انگشت داشت بیرون

بودند و از طرف دیگر برخلاف علمای دینی از تقرب بملوک و امرا و صاحبان مقام و ارباب دنیا احترام می‌جستند و با زهد و قناعت و بی‌اعتنائی بدنیای زندگی می‌کردند. باضافه در نزاعها و جدالهای بین مذاهب مختلفه داخل نشده با همه فرق بصلح و صفا سلوک می‌کردند و نسبت به همه علی‌السویه مهربان بودند در صورتیکه قوت و وقت علما صرف بد گوئی از یکدیگر و تفسیق و تکفیر مخالفین مذهب خود میشد و طبعاً عقائد غالب مردم نسبت بآنها سست میگشت و اگر احترامی بآنها گزارده میشد برخلاف احترام بمشایخ و بزرگان صوفیه احترام صوری و ظاهری و از باب احتیاجی بود که مردم بآنها داشتند زیرا مذهب رسمی مملکت اسلام و قوانین مملکت قوانین اسلامی بود و طبقه علما و فقها نماینده قرآن و اسلام و ناظر اجرای قوانین شرع و احکام مذهبی بودند. صوفیان بنام و عرفای بزرگ قرن پنجم که بعضی در قسمت اخیر قرن چهارم متولد شده و در قرن پنجم وفات کرده‌اند و بعضی در قسمت اخیر قرن پنجم متولد شده و تربیت یافته و در اوائل قرن ششم وفات کرده‌اند عبارتند از جماعتی که بر حسب ترتیب سال وفات آنها ذیلاً نامبرده میشوند :

شیخ ابوعلی دقاق از عرفای بسیار معروف قسمت اخیر قرن چهارم در سال چهار صد و پنج در نیشابور در گذشته است و استاد ابوالقاسم قشیری شاگرد و داماد او بوده است.

پیر ابوالفضل حسن سرخسی که پیر طریقت ابوسعید ابوالخیر بوده است.

کرد و در انگشت سلطان کرد و گفت مملکت عالم چنین در دست تو کردم بر عدل باش سلطان پیوست آن در میان تعوینها داشتی و چون مصافی بیش آمدی آن در انگشت کردی اعتقاد پاک و صفای عقیدت او چنین بود و در دین محمدی از اودین دارتر و بیدارتر نبود ». (راحة الصدور چاپ لیدن صفحه ۹۹-۹۸)

شیخ ابو عبد الرحمن سلمی نیشابوری مؤلف «طبقات الصوفیه»^۱ که عارف بزرگ ابوسعید ابوالخیر بعد از مرگ استاد طریقت خود پیر ابوالفضل حسن سرخسی بصحبت او رسیده و ازدست او خرقة پوشیده است سلمی در سال چهارصد و دوازده از دنیا رفته است.

شیخ ابو عبدالله داستانی متوفی در سال چهار صد و هفده از اقران و معاصرین شیخ ابوالحسن خرقانی.

شیخ ابوعلی سیاه از اکابر مشایخ مرو از اقران و معاصرین شیخ ابوعلی دقاق که در سال چهارصد و بیست و چهار وفات یافته است.

شیخ ابوالحسن خرقانی از اصحاب سکر صوفیه که در طریقت و سلوک از پیروان بایزید بسطامی محسوب است و در سال چهارصد و بیست و پنج وفات کرده است.

شیخ ابواسحق ابراهیم بن شهریار کازرونی (ظاهراً پدرش زردشتی بوده و اسلام آورده) که در سال چهارصد و بیست و شش وفات کرده است.

حافظ ابو نعیم اصفهانی مؤلف «حلیة الاولیا» که در سال چهارصد و سی از دنیا رفته است.

۱- کتاب طبقات الصوفیه سلمی مذکور در متن بزبان عربی است و خواجه عبدالله انصاری هروی در مجالس و عظم خود املا میکرده و بعضی تراجم عرفای دیگر که در آن کتاب نبوده بر آن افزوده است و چون این کتاب بزبان هروی قدیم بوده عبدالرحمن جامی آنرا بزبان معمول عصر در آورده و تراجم عرفای دیگر نیز بآن اضافه کرده و باین طریق کتاب معروف «نفحات الانس» را ساخته است.

سلمی نیشابوری در مقامات طریقت از صفا دید و بزرگان قوم بوده و بطوریکه ابن الجوزی نوشته بعد از حارث محاسبی قدیمترین نویسندگان صوفیه است ابن الجوزی میگوید که سلمی کتابی در تفسیر بنام «کتاب السنن» نوشته (تلبیس ابلیس صفحه ۱۷۴ چاپ مصر)

ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی^۱ که در اول محرم سال ۳۵۷ در میهنه سرخس از بلاد خراسان متولد شده و در چهارم شعبان ۴۴۰ در سن هشتاد و سه سالگی در میهنه وفات کرده است ابوسعید ابوالخیر مانند دو عارف بزرگ خراسانی دیگر بایزید بسطامی و شیخ ابوالحسن خرقانی از عرفای بزرگی است که نماینده افراطی ترین و صریح ترین افکار وحدت وجودی بوده است و از ناشرین بزرگ آن عقیده است که اگرچه مؤسس و موجد آن عقیده نیست ولی از راه شور و شخصیت مؤثر و قوی و حرارت وجدیتی که داشته رنگ مخصوصی بآن عقیده زده است و نیز از قدمای مؤسسين خانقاه بشمار است و سبک اداره و ترتیب خانقاه او وقواعدی که برقرار کرده^۲ از قدیمترین و بهترین نمونه‌های مجامع «برادران طریقت» و «اخوان صفا» و هواساة و یکرنگی صوفیانه است.

۱- ماخذ و کتب در ترجمه حال ابوسعید ابوالخیر فراوان است و اضافه بر هجویری مؤلف کشف المحجوب که از معاصرین او بوده و در کتاب خود شرح حالی از او نوشته دو کتاب مستقل در شرح حال او باقی مانده یکی کتاب «حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی تألیف یکی از احفاد ابوسعید موسوم به محمد کمال الدین بن ابوالروح لطف الله بن ابوسعید که در سال ۱۸۹۹ میلادی مستشرق روسی و النتین ژو کوفسکی آنرا بطبع رسانیده است و دیگر کتاب «اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید» تألیف محمد بن منور از احفاد ابوسعید که اضافه بر چاپ ژو کوفسکی در طهران بسعی و اهتمام فاضل معظم آقای احمد بهمنیار با مقدمه و حواشی و فهرس بطبع رسیده است و این دو ترجمه حال اضافه بر روشن ساختن حالات ابوسعید ابوالخیر و اینکه شاید قدیمترین ترجمه حال عارفی بزبان فارسی باشند از نظر ادبی نیز جزء چند کتاب معدود نشر فارسی و از زیباترین آنها بشمارند. و آنچه شیخ عطار در تذکرة الاولیا و جامی در نفحات الانس در ترجمه حال ابوسعید ابوالخیر نوشته اند مقتبس از دو کتاب مذکور است.

۲- صاحب اسرار التوحید نوشته: «شیخ ما [ابوسعید] یکروز سخن مترسمان همی گفت پس گفت اول رسمی بود که مردم بتکلف کند آنگاه آن تکلف عادت گردد آنگاه آن عادت طبیعت شود آنگاه آن طبیعت حقیقت گردد پس شیخ ما ابوبکر مؤدب را گفت برخیز و دوات و کاغذ بیار تا از رسوم و عادت خانقاهیان فصلی بگوئیم چون دوات و کاغذ بیاوردند شیخ ما گفت بنویس و بدانکه اندر رسوم و عادت خانقاهیان ده چیز است که برخود فریضه دارند . . . » (اسرار التوحید صفحه ۲۶۸ چاپ طهران).

ابو عبدالله شیرازی معروف بابن باکویه و بابا کوهی که در چهارصد و چهل و دو در گذشته است .

شیخ ابوالقاسم گرگانی از معاصرین ابوسعید ابوالخیر که در سال چهارصد و پنجاه وفات یافته است .

باباطاهر عریان همدانی صاحب دوبیتی‌های معروف^۱ که در اواسط این قرن در همدان وفات یافته است .

ابو عثمان نیشابوری متوفی در سال چهارصد و پنجاه و هفت .
استاد ابوالقاسم قشیری مؤلف «رساله قشیری» که در سال چهارصد و شصت و پنج وفات یافته است .

ابوالحسن علی بن عثمان هجویری غزنوی صاحب کتاب معروف «کشف - المحجوب» از معاصرین قشیری متوفی در حدود چهارصد و هفتاد .
ابوعلی فارمدی از تربیت یافته‌گان قشیری و گرگانی و استاد طریقت حجة - الاسلام غزالی که در چهارصد و هفتاد و هفت وفات کرده است .

خواجه عبدالله انصاری هروی صاحب کتاب طبقات الصوفیه بزبان هروی قدیم و کتاب منازل السائرین که در سال چهارصد و هشتاد و یک وفات یافته است .

ابوبکر نساج طوسی از شاگردان و تربیت یافته‌گان شیخ ابوالقاسم گرگانی و استاد طریقت شیخ احمد غزالی که در سال چهارصد و هشتاد و هفت وفات یافته است .

حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی مؤلف احیاء العلوم و کیمیای سعادت و تصانیف بسیار دیگر که در چهارصد و پنجاه متولد شده و در سال ۵۰۵ وفات یافته است^۲

۱ - کلمات قصاری نیز بابا طاهر منسوب است که مکرراً بر آنها شرح نوشته شده است و چند سال قبل بادوبیتی‌های باباطاهر و مقدمه تاریخی و انتقادی فاضل دانشمند آقای رشید یاسمی در طهران باهتمام مرحوم وحید دستگردی بطبع رسیده است .

۲ - برای اطلاع تفصیلی از احوال و آثار و مؤلفات ابو حامد محمد غزالی رجوع شود به «غزالی نامه» تألیف فاضل دانشمند آقای جلال همائی .

احمد غزالی طوسی برادر کهتر حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی معروف که در سنه پانصد و بیست در قزوین وفات یافته است احمد غزالی از عرفای صاحب حال اوائل قرن ششم و از تربیت یافته‌گان او آخر قرن پنجم است آنچه ابن خلیکان در شرح حال او نوشته این است: ابو الفتوح احمد بن محمد الطوسی ملقب به مجدالدین برادر حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی واعظ خوش منظر و نیک محضری بوده و صاحب کرامات و اشارات بوده است وقتی در مدرسه نظامیه بجای برادر خود درس میگفت احمد غزالی کتاب احیاء العلوم برادر خود را در یک جلد بنام «لباب الاحیاء» خلاصه کرده و کتاب دیگری بنام «الذخیره فی علم البصیره» نگاشته است^۱ مدتها مسافرت کرده است و ابن النجار در تاریخ بغداد نام او را برده است و در سال پانصد و بیست در قزوین وفات یافته است. در کتاب کامل ابن اثیر نیز سال وفات او را در حوادث سنه پانصد و بیست نوشته و در ضمن شرح حال مختصری که از او نگاشته میگوید که ابن الجوزی او را ذم کرده و روایاتی را که احمد غزالی در مجالس وعظ خود نقل میکرده ناصحیح شمرده است.

عین القضاة همدانی تربیت یافته احمد غزالی که در سنه پانصد و بیست و پنج در همدان کشته شده است و جامی در نفحات الانس در شرح حال او نوشته که نام و کنیت وی ابو الفضائل عبدالله بن محمد میانجی و عین القضاة لقب اوست با شیخ احمد غزالی مکاتبه داشته و از جمله رسائلی که احمد غزالی باو نوشته رساله عینیه^۲ است چندی بعد در همدان احمد غزالی را زیارت کرده است. عین القضاة در سخنان خود شطحاتی میآورد که بموازین شرع و مذاق فقهای خشک و اهل ظاهر موافقت نداشته و بالاخره بجرم فساد عقیده در همدان کشته و سوخته شده است^۳.

۱- یکی از رسائل احمد غزالی رساله معروف «سوانح» است که بشیوایی بیان و حسن تقریر در مراحل عشق مشهور است و «لمعات» شیخ عراقی و لوایح جامی تقلید آن است.

۲- این رساله یعنی مکتوب احمد غزالی به عین القضاة همدانی بنام «تازیانه سلوک» بتصحیح و اهتمام حضرت آقای حاج سید نصرالله تقوی دامت برکاته با مقدمه فاضل دانشمند آقای آقا سید حسن مشکان طبسی در طهران بطبع رسیده است. ۳- اشعار ذیل نمونه‌ای است از شطحیات عین القضاة همدانی که جامی در نفحات الانس در شرح حال او نقل کرده است: بقیه پاورقی در صفحه ۴۸۰

سنائی غزنوی (ابوالمجد مجدود ابن آدم) یکی از بزرگترین و جامع ترین عرفای ایران صاحب دیوان معروف و مثنوی موسوم به حدیقة الحقیقة که لفظاً و معنیً یکی از شاهکارهای کم نظیر زبان فارسی است و در جزالت و حسن سبک یکی از بهترین نمونه های شعر است در اواسط قرن پنجم متولد شده و در سال پانصد و بیست و پنج وفات یافته است.

شیخ الاسلام احمد نامقی جامی معروف به زنده پیل که در سنه چهارصد و چهل و یک متولد شده و در سنه پانصد و سی و شش وفات یافته است شیخ احمد جامی اگرچه بعد از ثلث اول قرن ششم از دنیا رفته ولی چون تربیت او در قرن پنجم بوده بهتر آن است که او را در عداد صوفیه قرن پنجم یاد کنیم.

جامی در نفحات الانس شرح حال مفصلی از او نگاشته که مجموع از خشکی و تعصب او حکایت میکند و ذوق و حال و لطف و وسعت مشربیی را که از یکنفر صوفی باید انتظار داشت فاقد است جماعت کثیری بدست او توبه کرده اند و غالب اوقات او

همه جور من از بلغاریان است	که مادام همی باید کشیدن
کنه بلغاریان را نیز هم نیست	بگویم گر تو بتوانی شنیدن
خدایا این بلا و فتنه از تست	ولیکن کس نمی یارد چنیدن
همی آرند ترکان را ز بلغار	ز بهر پرده مردم دریدن
لب و دندان آن خوبان چون ماه	بدین خوبی نبایست آفریدن
که از بهر لب و دندان ایشان	بدندان لب همی باید گزیدن

۱- تاریخ وفات سنائی را باختلاف ضبط کرده اند اما بطوریکه حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی در «خاتمة الطبع» تفسیر ابوالفتوح رازی مرقوم فرموده اند تاریخ وفات سنائی بتصریح یکی از معاصرین او سنه پانصد و بیست و پنج بوده است و ما برای مزید فائده عین عبارت ایشان را در این جا نقل میکنیم: «تاریخ وفات سنائی بتصریح یکی از معاصرین او محمد بن علی بن الرفا نام که بحکم بهرامشاه حدیقه او را مرتب نموده بوده در دیباچه آن کتاب بعد از نماز روز یکشنبه یازدهم شعبان سنه پانصد و بیست و پنج بوده و غالب مورخین و تذکره نویسان از قبیل جامی در نفحات و صاحب حبیب السیر و مجالس المؤمنین و هفت اقلیم جز این قول قول دیگری نقل نکرده اند بقیه باورقی در صفحه ۴۸۱

بامر بمعروف و نهی از منکر گذشته است در رعایت ظواهر شرع مبالغت تام داشته
و مخصوصاً مزاحم میخواران بوده و خم و خمخانه میشکسته و خراب میکرده است^۱

ولی تقی کاشی و بتبع او صاحب آتشکده و ریاض العارفین (و خود را قم این سطور سابقاً در
حواشی چهارمقاله) وفات او را در سنه پانصد و چهل و پنج نگاشته اند و دولت شاه در سنه ۵۷۶ و
مجمع الفصحا در سنه ۵۹۰ و بدون شك فقط قول اول صواب است لا غیر چه هیچ شهادتی بالاتر از
شهادت یکی از معاصرین خود شخص نیست در صورتیکه سایر ارباب تذکره مابین ایشان و سنائی
اقلاً چهارصد سال فاصله بوده است و بخصوص که در روایت جامع حدیقه ماه و روز و روز هفته
و بودن آن بعد از نماز شام و سایر مشخصات این واقعه همه معین شده است فقط اشکالی که بر این
تاریخ ممکن است وارد آید یکی آن است که در بعضی از نسخ طریق التحقيق سنائی (رجوع بشماره
۹۲۶ از فهرست نسخ فارسی دیوان هند از ایته) بیت ذیل در آخر کتاب دیده میشود :

پانصد و بیست و هشت ز آخر سال بود کاین نظم نغز یافت کمال

ولی ممکن است که بیست و هشت تحریف کلمه دیگری باشد و نیز ممکن است چنانکه نظایر این
قضیه در باره نسخ خطی نظامی و شاهنامه و غیره مکرر دیده شده که اصل بیت مزبور بکلی الحاقی
باشد چنانکه در نسخه دیگر از همان کتاب یعنی طریق التحقيق در همان کتابخانه اصلاً و ابداً از
بیت مذکور نشانی نیست (رجوع شود بشماره ۹۱۴ از فهرست مزبور) اشکال دیگر آنکه وفات سنائی
چنانکه از مرانی مشهوره او در حق معزی واضح میشود قطعاً بعد از وفات معزی بوده و وفات
معزی بقول مشهور در سنه ۵۴۲ است پس وفات سنائی بالضرورة بعد از تاریخ مزبور یعنی بعد
از پانصد و چهل و دو خواهد بود و جواب از این اشکال واضح است و آن این است که تاریخ ۵۴۲
در خصوص وفات معزی بکلی غلط مشهور است و ظاهراً ابتدا از تقی کاشی ناشی شده است و قبل
از او تا آنجا که راقم سطور اطلاع دارد هیچ يك از ارباب تذکره متعرض تاریخ وفات معزی
نشده اند و چنانکه دوست فاضل من آقای عباس اقبال آشتیانی در رساله نفیسی که همین اواخر در
خصوص شرح حال معزی و ممدوحین و معاصرین او تألیف نموده اند بدلائل متقنه ثابت کرده اند وفات
معزی بنحو قطع و یقین مؤخر از سنه پانصد و بیست نمی تواند باشد و در دیوان او مدح هیچ يك
از ملوک و امرای آن عهد یا اشاره و تلویحی بهیچ واقعه از وقایع تاریخی آن عهد بعد از تاریخ مزبور
بوجه من الوجوه یافت نمیشود و چون از طرف دیگر باره از وقایع تاریخی تا حدود ۵۱۸ در دیوان
او اشاراتی یافت میشود پس وفات او بظن نزدیک بیقین در حدود ۵۱۸ - ۵۲۰ بوده است . «
(نقل از خاتمة الطبع حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی بر تفسیر ابوالفتوح رازی ج ۵ صفحه ۶۳۵)

۱- شیخ جام در تصلب در پیروی احکام شرع و تشدد در امر بمعروف و نهی از منکر
و مخصوصاً در شکستن خم و اراقه خمور و مزاحمه میخواران خواجه عبدالله انصاری معروف را پیاد
میآورد و با احتمال بسیار قوی در این بیت خواجه حافظ :

حافظ مرید جام می است ای صبا برو وز بنده بندگی برسان شیخ جام را

مراد وی از « شیخ جام » تهکماً همین شخص است .

تصوف در قرن ششم

کلیاتی که راجع بقرن پنجم ذکر شد بر این قرن نیز صادق می‌آید حتی تعصب و تنگ نظری و نفوذ مذهب در فلسفه و علم اشتداد می‌یابد و خرافات و جهل و جدل و زد و خورد بین اصحاب مذاهب بیشتر شایع میشود و اضافه بر جنگ و نزاعهای داخلی جنگ های صلیبی هم در بسیاری از ممالک سبب زحمت مسلمانها میشود و قریب دو قرن یعنی از اواخر قرن پنجم تا اواخر قرن هفتم متناوباً ممالک اسلامی مخصوصاً ایالات مجاور بحر الروم مورد هجوم و قتل و غارت واقع میشود و سبب ضعف و ناتوانی مرکز خلافت اسلامی و تشکیل شدن حکومت های نیمه مستقل و رقابت و زد و خورد امرای ایالات مختلفه با یکدیگر میگردد و زمینه فساد و انقراض و اضمحلال را تهیه میکند و کار انحطاط تمدن اسلامی و ضعف اخلاقی و عقلانی بجائی میرسد که با حادثه هجوم مغول در قرن هفتم بانقراض مرکز خلافت و ویرانی ممالک اسلامی منتهی میگردد.

حاصل آنکه زمینه انحطاط و انقراض از دو قرن پیش از حادثه هجوم مغول تهیه شده بود حتی میتوان گفت از آغاز تسلط عناصر ترك بر ممالک اسلامی و شیوع اوهام و خرافات و محدودیت فکری و پیدا شدن روح نومیدی که مانند زهر قتل در کالبد متفکرین جریان داشت ضعف اخلاقی و معنوی و انحطاط علمی و اجتماعی ریشه بسته و زمینه را بتدریج مهیا ساخته بود و بدبختی و تیره روزی مسلمین مخصوصاً ایرانیها در روزگار مغول میوه تخم هائی بود که در دوره های پیش کاشته شده بود.

غالب مورخین پیشین تاریخننگاری را فقط حادثه نویسی دانسته و بغیر از ضبط حوادث مهم از قبیل صلح و جنگ و عزل و نصب و امثال آن بسایر اوضاع و احوال اجتماعی و خصوصیات زندگی فردی بنحو خاص توجهی نداشته اند و اگر چیزی از احوال اجتماعی در نوشته های آنها بنظر میرسد عرضی و اتفاقی است و در تعلیل حوادث

غالباً بذکر علة العلل یعنی خواست خدا یا مقتضای قضا و قدر اکتفا کرده از سلسله وسایط و علل نزدیک غفلت ورزیده اند در حالیکه اگر بخواهیم در طی اعصار بر حقیقت اوضاع و احوال مردم مطلع شویم باید دقیقاً در پی کشف علل و اسباب بر آئیم و معلول را بعلة خود و گاهی بعلة های دور و غیر مستقیم برگردانیم و از روی استقراء در اوضاع احکام و قوانین کلی بدست آوریم و آن احکام و قوانین کلی را در مقام قیاس و موازنه بکار بسته و نتیجه منطقی بگیریم.

در قرن ششم غرض اصلی و هدف اساسی از هر بحث علمی دین و مذهب است و بس و ما حاصل عقیده مشتغلین بعلوم این است که انسان برای بندگی و عبادت خلق شده و همه جهد او باید برای آن باشد که در حدود توانائی خود بندگی خدا را بحد کمال برساند مقصود از علم معرفت خدا و مقصود از عمل وصول بسعادت اخروی است زندگی مرحله امتحان و دنیا دار غرور و در حکم مزرعه آخرت است بنا بر این جمیع علوم باید خادم این منظورها و چیزهائی از آن قبیل باشند و بطور مستقیم یا غیر مستقیم باید این نتیجه را به بخشند و هر علم و فنی که بطور مستقیم یا غیر مستقیم مفید این فواید نباشد باطل و مضراست و شعار متعلم این بود که «اول العلم معرفة الجبار و آخره تفویض الامر الیه».

بنابر آنچه گفته شد برای رعایت اصول اساسی مذکور هر علم و فنی میبایست سلسله انتسابی با دین برای خود درست کند و نشان بدهد که از چه راه و بچه کیفیت و تا چه اندازه میتواند بدرد دین و مذهب بخورد مثلاً انتساب علوم ریاضی بدین وفایده مذهبی آن از این راه گفته میشود که علم حساب برای تقسیم موارث و فرائض و سهام لازم است علم هندسه برای تعیین جهت قبله زبان و ادب عرب از این جهت لازم است که فهم قرآن و حدیث متوقف بر آن است شعر برای استشهاد بر مفردات و ترکیبات آیات قرآنی مفید است صرف و نحو و معانی و بیان و امثال آن برای اطلاع بر فصاحت و بلاغت قرآن سودمند است علم طب باستناد حدیث مشهور: العلم علما ن العلم الابدان و علم الادیان همدوش علم فقه شمرده میشود است. حکمت الهی برای بحث در اصول

و مبنای دین اسلام از قبیل توحید و صفات و ذات خداوند و حدوث کائنات و قدم خالق و مبدأ و معاد و تجرد و خلود نفس خلاصه همان اندازه که در علم کلام و جدل و مناظره بکار میآمده مفید شمرده میشده است.

حاصل آنکه بهیچ علمی چنانکه در قرن سوم و چهارم هجری از باب اینکه علم است و یکی از شئون زندگی انسانی و مقتضای کنجکاوای ذهن بشری و لازمه تمایل فطری انسان بدانستن است مورد مطالعه قرار نمیگرفت نظر نمیکردند بلکه نظر اساسی دین بود و علم وقتی مفید و صحیح شمرده میشد که خادم و تابع دین باشد.

البته تصدیق میکنیم که یگانه عامل ترقی یا انحطاط علم مذهب نبوده است بلکه عوامل دیگری نیز مؤثر بوده و غالباً علوم تابع آن مقتضیات عصری نیز بوده و بر حسب مساعدت یا عدم مساعدت احوال رواج و کساد پیدا میکرده است و لزوم انتساب علم بدین فقط بهانهائی بوده برای اشتغال بآن و نشو و نماهای هر یکی از علوم هیچوقت محدود به حدود احتیاج مذهبی نبوده است با این حال مذهب عامل بزرگی بوده و علوم مذهبی از قبیل فقه و حدیث بمراتب بیشتر شایع و رائج بوده است یعنی فقه و حدیث و علوم شرعی مورد احتیاج عامه بوده و ضروری شمرده میشده در حالی که سایر علوم مخصوصاً فلسفه از علوم ظریفه و متعلق بخواص محسوب میشده است.

مخصوصاً در قرن ششم از نظر منافع شخصی و ادارهٔ معاش علوم مذهبی اهمیت بسیار داشته است زیرا تنها علمی که در آن قرن میتوانسته بیش از هر چیزی معاش شخص را تأمین کند دینی بوده یعنی با دانستن علوم قرآنی و فقه و حدیث شخص بمقام قضا و وعظ و امامت جماعت و محدثی و مدّ کری و تدریس در مدارس میرسیده و بامرا و ملاک نزدیکی پیدا میکرده و مورد اعجاب و احترام خلق واقع میشده و بر راحتی زندگي میکرده است در صورتیکه مشغولین بعلوم عقلی و فلسفی بفقر و بینوائی بسر میبردند و همان دانائی و حکمتشان مایهٔ نکبت و ادبار میگشت و غالباً مورد مزاحمهٔ فقها و تفسیق و تکفیر آنها میشدند حتی بزرگانی از قبیل شیخ شهاب الدین سهروردی مؤلف

حکمة الاشراق جان برسر آزادی فکر و پیروی از فلسفه مینهند و کار شیوع تعصبات و خرافات و انحطاط علوم عقلی بجائی میرسد که حتی بعضی از شعرا نیز بتکفیر آنها کمر بسته فلسفه را علم «تعطیل» و فیلسوف را کافرو گمراه میخوانند و اگر احیاناً اشخاصی بعلوم عقلی و فلسفی اشتغال میجستند صرفاً از باب ذوق فطری و عشق بدانائی بوده است.

۱- خاقانی شروانی شاعر معروف قرن ششم با آنکه تا اندازه بتصوف تمایل داشته و تعصب و تنگ نظری او از بسیاری از معاصرین خودش کمتر بوده هیچ فرصتی را برای حمله بفرسوف از دست نداده که برای نمونه ابیات ذیل از او نقل میشود :

چشم بر پرده امل منهد	جرم بر کرده ازل منهد
علت هست و نیست چون قضاست	کوشش و جهد از علل منهد
بتوکل ز بید و روزی را	وجه جز لطف لم یزل منهد
نامرادی مراد خاصان است	پس قدم در ره امل منهد
رخت دل بر در هوس مبرید	مهر شه بر زر دغل منهد
ای امامان و عالمان اجل	خال جهل از بر اجل منهد
علم تعطیل مشنوید از غیر	سر توحید را خلل منهد
فلسفه در سخن میامیزید	وانگهی نام آن جدل منهد
و حل گمراهی است بر سر راه	ای سران پای در و حل منهد
ز حل زنده جهان بگرفت	گوش همت بر این زحل منهد
نقد هر فلسفی کم از فلسی است	فلس در کیسه عمل منهد
دین به تیغ حق از فحل رسته است	باز بنیادش از فحل منهد
حرم کعبه کز هبل شد پاک	باز هم در حرم هبل منهد
ناقه صالح از حسد مکشید	پایه وقعه جمل منهد
آنچه نتوان نمود در بن چاه	بر سر قله جبل منهد
مشتی اطفال نو تعلم را	لوح ادبار در بغل منهد
مرکب دین که زاده عرب است	داغ یونانش بر کفل منهد
قفل اسطوره ارسطو را	بر در احسن الملل منهد
نقش فرسوده فلاطون را	بر طراز بهین حلل منهد
علم دین علم کفر شمارید	هرمان همبر تلل منهد
چشم شرع از شماست ناخنه دار	بر سر ناخنه سبل منهد
فلسفی مرد دین مپندارید	حیز را جفت صام یل منهد
فرض ورزید و سنت آموزید	عذر نا کردن از کسل منهد
از شما نحس میشوند این قوم	تهمت نحس بر زحل منهد
کل علم اعتقاد خاقانی است	خارش از جهل مستدل منهد
افضل ارزین فضولها راند	نام افضل بجز اضل منهد

در غالب اشعار و کتبی که از قرق ششم باقی مانده آثار غیر طبیعی بودن و تصنع و خروج از اعتدال لفظاً و معنی نمایان است شعرای قرن ششم غالباً مغلوب علوم شایعه و اصطلاحات آنها هستند و فضل فروشی و خود نمائی و سایر مظاهر تنگ نظری از گفته هایشان هویدا است .

بواسطه نفوذ عمیق علوم دینی و شیوع تام مباحث مذهبی و انس کامل شعرا و نویسندگان ایرانی بزبان و ادب عرب تقلید از زبان عربی و بکار بردن لغات غیر مأنوس عربی در زبان فارسی بیشتر از پیش میشود یعنی در حالیکه شعرای قرن چهارم نیز با ادب عرب آشنائی کامل داشته و از نفوذ لغت و نحوه فکر و سلیقه و نظر عرب خالی نبوده اند ولی هیچوقت باین عمق و رسوخ نبوده است .

از خصوصیات قرن ششم غلو و مبالغه در مواضع مذهبی و مقامات اولیای دین است باین معنی که برخلاف سبک معتدلانه شعرا و نویسندگان متقدم که در کتاب یا شعر خود پس از حمد و ثنای خداوند بنحو اعتدال از پیغمبر و بزرگواری او و صحابه و پیشروان دین مدحی میکردند در این قرن بسیاری از شعرا صحبت را بمقام غلو کامل میرسانند^۱ مثلاً در کیفیت معراج و صفت براق هزار قسم سخن پردازی میکنند .

۱- برای اطلاع بر میزان غلو و مبالغه در مواضع مذهبی مراجعه شود بدواوین شعرای این دوره از قبیل نظامی گنجوی و جمال الدین بن عبدالرزاق اصفهانی و خاقانی شروانی . نظامی در مخزن الاسرار سی صفحه اول کتاب را یعنی يك ششم آنرا صرف مبالغات و غلو مذکور کرده است .

جمال الدین بن عبدالرزاق اصفهانی در ترجیع بندی که در نعت پیغمبر گفته میگوید :

ای از بر سدره شاهراحت وی قبه عرش تکیه گاهت

ای طاق نهم رواق بالا بشکسته ز گوشه کلاهت

این چرخ کبود ژنده دلقی در گردن پیر خانقاهت

مه طاسک گردن سمندت شب طره پرچم سیاهت

ای نام تو دستگیر آدم وی خلق تو پایمرد عالم

فراش درت کلیم عمران چاوش رخت مسیح مریم

وضع حکومت قرن ششم یعنی ضعف مرکز خلافت و ناتوانی حکومت بغداد و تسلط و فرمانروائی امرا و ملوک غارتگر در نواحی مختلفه ممالک اسلامی و زدو خورد دائم این امرا بایکدیگر و کشتارها و غارتها و نا امنیها و آشفتهگی اوضاع و احوال و تزلزل روحی مردم که هیچ شبی را نمی توانستند در بستر راحت برون بیاورند و هیچ روزی خالی از انتظار مرگ و اسارت نبودند مجموع این عوامل مردم را بفساد اخلاق و انحطاط مبانی فضائل انسانی سوق داد .

این است که غالب شعرا و نویسندگان خسته و بر آشفته و بد بین اند و در گفته های خود آنهمه از معدوم شدن مروت و منسوخ شدن وفا و باژ گونه گشتن همه رسمها و تبدیل راستی بخیانت و دوستی بعداوت و مردمی بجفا و ابتلای فضلا و درماندگی عقلا و امثال آن ناله میکنند و غالباً مردم را دعوت بانفراد و انزوا مینمایند و از اجتماع مذمت میکنند^۱.

حلقه شده این بلند طارم

از نام محمد است میمی

روح القدس رکابداری

روح الله با تو خر سواری

در موکب تو زمین غباری

از مطبخ تو سپهر دودی

و نیز مراجعه شود بقصایدی که خاقانی شروانی در مکه گفته و امثال آن مواضع که از

مجموع مبالغه و غلو و تصنع و خروج از حد اعتدال بخوبی نمایان میشود .

۱ - عبدالواسع جبلی که در اواسط قرن ششم وفات یافته گفته است :

وزهر دو نام ماند چوسیمرغ و کیمیا

منسوخ شد مروت و معدوم شد وفا

شد دوستی عداوت و شد مردمی جفا

شد راستی خیانت و شد زیر کی سفه

زین عالم نبهره و گردون بی وفا

گشته است باژ گونه همه رسمهای خلق

هر فاضلی بداهیه گشته مبتلا

هر عاقلی بزاویه مانده ممتحن

اندر میان خلق ممیز چو من کجا

و انکس که گوید از ره معنی کنون همی

بیگانه را همی بگزیند بر آشنا

دیوانه را همی شناسد ز هوشیار

آگاه نه کزان نتوان یافت کبریا

با یکدیگر کنند همی کبر هر گروه

هر که آیت نخست بخواند زهل اتی

هرگز بسوی کبر نتابد همی عنان

دیگر از علائم انحطاط و تنگ نظری این است که غالب شعرا و نویسندگان سرگرم بمسائل حقیر و شخصی هستند نه بمسائل بزرگ و عمومی و بجای آنکه مخاطب

آزاده را همی ز تواضع رامد بلا
از هر خسی مذلت و از هر کسی عنا
فرقی بود هرآینه آخر میان ما
از دشمنان خصومت و از دوستان ریا
بر دوستان همی نتوان کرد متکا

با این همه که کبر نکوهیده عادت است
گر من نکوشم بتواضع نبینم
با جاهلان اگر چه بصورت برابرم
آمد نصیب من ز همه مردمان دو چیز
بر دشمنان همی نتوان بود مؤتمن

جمال الدین بن عبدالرزاق اصفهانی از شعرای اواخر قرن ششم میگوید :

الفرارای عاقلان زین دیومردم الفرار
زین هواهای عفن زین آبهای ناگوار
فرضه ای ناسودمند و تربتی ناسازگار
ظلم دروی نادر و صحت در او ناپایدار
کام دروی نادر و صحت در او ناپایدار
چهل را در دست تیغ و عقل را در پای خار

الحدارای غافلان زین وحشت آباد الحذار
ای عجب دلتان بنگرفت و نشد جانتان ملول
عرصه نا دلگشا و بقعه ای نا دلپذیر
مرگ دروی حاکم و آفات دروی پادشاه
امن دروی مستحیل و عدل دروی ناپدید
مهر را خفاش دشمن شمع را پروانه خصم

و نیز میگوید :

بنگرید این دهر و این ابنای او
نیست پیدا مقطع و مبدای او
هست با من جمله استقصای او
نیست بی صد خار یک خرما ی او
زان بود بر جان من یغمای او
ای عجب شبهای محنت زای او
این سپهر آسیا آسای او
بر سر آید دور جان فرسای او

بنگرید این چرخ و استیلای او
محنت من از فلك همچون فلك
میدهد ملکی بکمتر جاهلی
نیست بی صد غصه از وی شربتی
همچو ترکان تنگ چشم آمد جهان
مرد در عالم نه و آبستن است
می نگردد جز بآب چشم من
باش تا از صرصر قهر فنا

خاقانی شروانی از معاریف شعرای قرن ششم میگوید :

در همه کشت زار آدم نیست
کابرهای امید را نم نیست

هیچ يك خوشه وفا امروز
کشت های نیاز خشك بماند

گر چه امروز وفا در عدم است
آن چنان کن که شعار کرم است

من وصیت بوفای میکنم
دوستی کم کن و چون خواهی کرد

دل کو که ز دل نشان ندیدم
عنوان وفا بر آن ندیدم
و انصاف ز دوستان ندیدم

يك اهل دل از جهان ندیدم
سر نامه روزگار خواندم
بیداد بدشمنان نکردم

آنها دنیا و مسائل بزرگ جهانی و چیزهای مشترك بين عموم باشد غالباً در پیرامون جزئیات سخن میرانند و طریقه مخالفین خود را نکوهش نموده آنها را از جاده صواب منحرف می‌شمرند و بر آراء و عقائد آنها طعنه می‌زنند و بعضی از این مقام هم پائین تر آمده قسمتی از وقت و قریحه خود را صرف بد گوئی و هجو یکدیگر می‌کنند^۱ .

مفاخره و خودستائی و اظهار فضل^۲ و خود بینی و نشان دادن معلومات و امثال آن و نیز شکایت و ناله از مجهول ماندن مقام خود قسمت مهمی از اشعار گویندگان این قرن را تشکیل میدهد .

۱- از قبیل مهاجاة خاقانی با استاد خود ابوالعلاء کنجوی و خاقانی بارشید و طواط و جمال الدین ابن عبدالرزاق با خاقانی و هجوهای معروف انوری .

۲- نظامی در فخر گفته :

ملك الملوك فضلم بفضيلت معاني
نفس بلند صوتم حرس بلند صيتي
سر همتم رسیده بکـلاه کيقبادي
بولایت سخن در که مويد الکلام
بمکاتبات فضلم شرف آرد ابن مقله
بلسان مصر خواهی بلسان من نظر کن
متفاخرم بدین فن بخدا و چون نباشم
چو صدف حلال خوارم چو گهر حلال زاده
ولد الزنا است حاسد منم آنکه اختر من

خاقانی شروانی میگوید :

نیست اقلیم سخن را بهتر از من پادشاه
مریم بکر معانی را منم روح القدس
شه طغان عقل را نایب منم نعم الوکیل
درع حکمت پوشم و بی ترس گویم القتال
نکته دوشیزه من حرز روحست از صفت
عقد نظامان سحر از من ستاند واسطه
رشک نظم من خورد حسان ثابت راجگر
هر کجا نعلی بیندازد براق طبع من

ز می و زمان گرفته بمثال آسمانی
قلم جهان نوردم علم جهان ستانی
بر حشمت گذشته ز پرند جوز جانی
نزده کسی بجز من در صاحب القرانی
ز مغالطات نظم غلط افتد ابن هانی
چه عجب حدیث شیرین ز چنین رطب لسانی
نکنی بدین لطیفی سخنی بدین روانی
ز حرام زاده دو شب و روز در زیانی
و لد الزنا کش آمد چو ستاره یمانی

در جهان ملك سخن رانی مسلم شد مرا
عالم ذکر معانی را منم فرمان روا
نوعروس فضل را صاحب منم نعم الفتی
خوان فکرت سازم و بی بخل گویم الصلا
خاطر آبتن من نور عقل است از صفا
قلب ضرابان شعر از من پذیرد کیمیا
دست نثر من زند سحبان وائل را قفا
آسمان زان تیغ بران سازد از بهر غزا

در این قرن صوفیه مورد احترام و ستایش غالب مردم بودند و خواص و عوام
 بآنها توجه داشتند یعنی از قرن پنجم شروع شد و در این قرن بر عظمت و اهمیت آنها
 افزوده شد.

علت توجه و اقبال غالب طبقات حتی امرا و سلاطین بمسلك تصوف این بود
 که از طرفی غالب علماء دینی و فقها و محدثین عصر آلودگی مادی پیدا کرده بودند
 یعنی باتقلاّد منصب قضا و تدریس در مدارس و تولیت امور اوقاف و وعظ و احتساب و امامت
 جماعت عملاً وظیفه خوردیوانی محسوب میشدند و خواهی نخواهی در امور شرعی که
 بآنها محول بود از دیوانیان جانب داری میکردند و میل و خواهش آنها را رعایت میکردند
 و همین امر سبب دلسردی عامه از آنها شده بود یعنی با آنکه بواسطه نفوذ دنیوی فقها و
 نیز بواسطه احتیاجی که بآنها داشتند مردم دم نمیزدند و ظاهراً مجبور با احترام آنها بودند
 ولی باطناً معتقد بزهد و پارسائی آنها نبودند. از طرف دیگر بطوریکه قبلاً اشاره شد
 بواسطه مزاحمه ظاهر بینان و از ترس تکفیر فقها مشایخ صوفیه مسلك تصوف را برنگ
 دین و مذهب آراسته و در کتب و نوشته های خود بالاستشهاد از آیات قرآن و احادیث
 جنبه مذهبی و دینی بعرفان دادند و بشکل عوام پسندی جلوه گر شدند حاصل آنکه
 زبان طعن و نکوهش فقها و اهل ظاهر را بسته بودند حتی اضافه بر زهد و اعراض از
 دنیا و اجتناب از معاصی و مناهی و آراستگی بفضائل اخلاقی بعضی از مشایخ و اقطاب

بر تن عزلت بلاغی از ابد برم قبا
 وین دودعوی را دلیلست از حدیث مصطفی
 منکرند این سحر و معجز را رفیقان ریا
 قول احمد را خطا گفتند جمعی ناسزا
 وین خزان در چین صورت راست چون مردم گیا
 غر زنان برزنند و غرچکان دوستا
 من سهیلم کامدم برموت اولاد الزنا
 ریزه چین سفره راز منند از ناشتا
 پارکین را ابر نیسانی شناسند از سخا

بر سر همت بلا فخر از ازل دارم کلاه
 هم امارت هم زبان دارم کلید گنج عرش
 دشمنند این ذهن و فطنت را حریفان حسد
 حسن یوسف را حسد بردند مشتی ناسپاس
 من همی در هند معنی راست همچو آدمم
 من عزیزم مصر حرمت را و این نامحرمان
 گر مرا دشمن شدند این قوم معذورند زانک
 جرعه خوار ساغر فکر منند از تشنگی
 خویشتن همچنس خاقانی شمارند از سخن

در امر بمعروف و نهی از منکر نیز اهتمامی بسزا داشتند و هر وقت مجال صحبتی با امرای و سلاطین بدست میآوردند آنها را متذکر و متنبه میساختند و بعدل و احسان و حفظ و رعایت خلق و نیکوئی نسبت بزیردستان ارشاد میکردند.

نکته مهم دیگر این است که نفس بی طمعی و اعراض از حطام دنیوی و احترام از آلودگی بشئون صوری و مناعت و عدم اعتنا بصاحبان جاه و مقام يك نوع اهمیت و عظمتی بمشایخ صوفیه داده آنها را بزرگ و اسرار آمیز جلوه میداد از طرف دیگر مبالغه مریدان در بیان مقامات روحانی و علم بمغیبات و اشراف بخواطر و قدرت بر اظهار کرامات و امور خارق العاده هم مزید بر آن شده نتیجه همه این عوامل این بود که مشایخ صوفیه مورد احترام و تکریم آمیخته بخوف و هراس امرا و ملوک واقع شوند.

دیگر از خصوصیات تصوف قرن ششم این است که تعصب مذهبی قرن گذشته و این قرن و جنگها و نزاعها و مجادله بین فرق مختلفه شیعی و سنی و اسماعیلی و اشعری و معتزلی و امثال آنها و روشن شدن آتش جنگهای صلیبی که از اواخر قرن پنجم شروع شده و تا اواخر قرن ششم ادامه داشته و خستگی و آزرده گی مردم از این همه جنگ و جدال طبعاً سبب شد که در بین خواص و اهل درایت و فکر تمایلات صلح طلبی و فکر وحدت مذاهب و صلح کل بر ضد نزاعهای دینی و مذهبی پیدا شود و واضح است که بزرگان صوفیه که خالی از تعصب و خشکی و سخت گیری اهل ظاهر بودند و مذهب تصوف از مدتها قبل بدست جماعتی از اهل حال مذهب «عشق و محبت» و طریقه «صلح و صفا» شده بود و عقیده «وحدت وجود» مبنای طریقت و عرفان شمرده میشد بیشتر از سایرین مستعد برای ابراز این افکار و تمایلات بودند حاصل اینکه تخم این عقیده در این قرن در ذهن بعضی از عرفای این قرن کاشته شد و بتدریج رشد و نمو یافت و در آثار و گفته های صوفیان بزرگی از قبیل سنائی و عطار باب بهترین بیان در معرض افکار عمومی قرار یافت و در قرن هفتم بامولانا جلال الدین رومی بحد کمال رسید زیرا ظهور عقائد و افکار هم مانند محصولات طبیعی متوقف بر مقدمات و مرهون باوقات است

و هیچوقت ناگهان و بدون مقدمه نیست و تا درجات مادون طی نشود بدرجات عالی نمیرسد همانطور که ماهها و سالها باید بگذرد تا دانه کاشته شده درخت بارور گردد يك عقیده تازه هم که در تحت تأثیر عوامل مخصوص ظاهر میشود بعد از گذشتن از مراحل گوناگون و تحولات بسیار که هر شکلی از آن نتیجه مقدمات قبلی و بنوبه خود مقدمه و علت نتایج بعدی است سالها باید تا بمقام پختگی و کمال برسد.

مقصود این است که تعصبات مذهبی و سخت گیریهای ارباب مذاهب و عقائد و آراء و تکفیرها و تفسیقها و آزار صاحبان و جنگ و جدالهای داخلی و خارجی قهراً اشخاص باشعور و مستعدی را برانگیخت که گویا طبیعت آنها را مأمور بتعدیل افراطها ساخته بود و همانطور که در قرن پنجم بزرگانی امثال عمر خیام و ابوالعلاء معری در مقابل اشاعره و خشکی و تنگ نظری آنها يك نوع معدلی محسوبند یکدسته صوفی پخته و پر شور هم در قرن ششم برای از میان بردن جنگهای هفتاد و دو ملت بکار پرداختند و دم از صلح کل و یگانگی مذاهب زدند و بیش از پیش تصوف را مذهب عشق و محبت قرار دادند و بر تعصب و تنگ نظری شدیداً حمله کردند و شیخ و مفتی و مسجد و مدرسه را مورد طنز و استهزاء قرار دادند و بانشر عقیده وحدت وجود همه را اسیر رنگ و ظاهر نشان دادند. دیگر از چیزهای تازهئی که در آثار صوفیه قرن ششم پیدا میشود این است که عقائد و آراء صوفیان که تا این قرن مستندی جز قرآن و حدیث یا مکشفه و شهود اولیای صوفیه و منقولات از مشایخ و اقطاب نداشت در این عصر اندك اندك میخواست بر تعلیلات فلسفی و تحقیقات کلامی تکیه کند و چنان استنباط میشود که آراء فلسفی و عقائد کلامی که در این عصر در دیگر نواحی علوم دینی نفوذ یافته در تصوف و عرفان نیز بدون تأثیر و نفوذ نمانده است و جاذبه فلسفه و علم کلام تصوف را نیز بحر کت در آورده است و بتدریج يك قسم تصوف نظری و عرفان مدرسی پیدا میشود که در قرن بعد بدست محیی الدین ابن العربی و صدرالدین قونیوی و شیخ عراقی و امثال آنها بمقام کمال میرسد و ساخته و پرداخته میشود.

در قرن گذشته صوفی با اصطلاحات فلسفی و کلامی کاری نداشت و بسیاری از مباحث متعلق بفلسفه و علم کلام یا اصلاً مورد صحبت نبوده یا اگر بوده همیشه در عرض کلام میآمده است ولی در این قرن بصورت مسائل اساسی مورد بحث قرار میگیرد از قبیل مسئله حقیقت خدا و عالم و مسئله معرفت و مسئله علت آفرینش و مسئله ربط حادث بقدیم و مسئله وحدت وجود بشکل علمی و منظم آن و مسئله روح و بدن و مسئله عالم صغیر و عالم کبیر و مسئله افعال و اعمال و مسئله طبقه بندی عوالم و امثال اینها. حاصل اینکه در این دوره تصوف اساس علمی و فلسفی پیدا میکند و صحبت‌ها عمیق‌تر و منظم‌تر میشود ولی در هر حال اختلاف روش بحث و سبک تحقیق بین صوفیه و فلاسفه بحال خود باقی است و چنانکه قبلاً هم بمناسبتی اشاره شد روش صوفی روش استحصانی است باین معنی که صوفی يك سلسله اصول موضوعه^۱ مسلم و تعلیلات تهیه شده قبلی را اساس و نقطه خروج صحبت خود قرار داده و میکوشد که بهر نحوی ممکن شود آنها را اثبات کند و روشن و مبرهن سازد و باین منظور همه چیز را بدور آن محور میچرخاند گاهی بآیات قرآنی و احادیث متوسل میشود گاهی از شعر و ذوقیات استمداد میجوید گاهی بمکاشفه و وجد و حال متمسک میگردد و از آنجا که این روش بحث طبعاً روشی است شاعرانه نه عالمانه ناچار اقبال و گرایش صوفی بشعر و شاعری بسیار است این است که می‌بینیم تصوف در ترقی و کمال و اشاعه شعر و رواج و عمومی شدن آن بسیار مؤثر بوده است.^۲

۱- «اصل موضوع» در اصطلاح علمای منطق حکمی است که نه قابل اثبات است و نه بداهت عقلی دارد و با وجود این چون مبنی و مدار يك قضیه منطقی است ناگزیریم آن را قبول کنیم مثلاً کانت فیلسوف معروف آلمانی میگوید که هر گاه قائل باین باشیم که بشر باید پابند بقوانین اخلاقی باشد ناگزیریم سه چیز را در قانون اخلاق «اصل موضوع» بشمریم و آن سه چیز عبارتند از: آزادی بشر در اعمال خویش (اختیار)، وجود خدا (مبدأ) و بقای روح (معاد).

۲- بطوریکه از تاریخ ادب ایران برمیآید شعر فارسی در دربار امرا و سلاطین و در سایه توجه و اقبال آنها نشو و نما یافته و در قرون اول مانند دوره هائی که تصوف وارد شعر

مشایخ معروف و عرفای بنام قرن ششم که بعضی در قسمت اخیر قرن پنجم متولد شده و در قرن ششم وفات کرده‌اند و بعضی در قرن ششم متولد شده و در سالهای اول قرن هفتم وفات کرده‌اند عبارتند از جماعتی که بر حسب ترتیب سال وفات ذیلاً مذکور میشوند :

شیخ حماد دبائس که از جمله مشایخ شیخ عبدالقادر گیلانی بوده و در پانصد و بیست و پنج وفات کرده است .

شیخ عدی بن مسافر کرده‌کاری که در توابع موصل میزیسته و در سنه پانصد و پنجاه و هفت از دنیا رفته است .

و شاعری شد دارای زندگی استقلالی نبوده است بلکه در قرون اول زندگانی شعر تبعی بوده و ترقی و انحطاط آن غالباً تابع ترقی و انحطاط امرای حامی آن بوده است باضافه میدان تخیلات و معانی شعری محدود محدود معینی بوده که تجاوز از آن نمیشده است پس از آنکه تصوف وارد شعر و شاعری شد و معانی جدید عرفانی با شعر ملازمه یافت میدان سخنوری وسیع شد زیرا بدیهی است که بسط و وسعت هر سخنی متناسب با وسعت و بسط مبادی آن سخن است هر چه مبدأ مهمتر و منبسطتر مسائل مربوط بآن بیشتر و بالطبع مجال سخن وسیعتر است خلاصه آنکه پس از نفوذ تصوف در شعر شعرا از تبعیت بیرون آمد و زندگانی استقلالی پیدا کرد و هنر ملی مخصوصی گردید و اگر نفوذ تصوف در شعر نمی بود بعد از تسلط ترکها و از میان رفتن حماسه ملی و نفوذ تمام مذهب و مخصوصاً بعد از حمله مغول شعر و شاعری میبایستی بکلی از اوج ترقی بیفتد بلکه بقول شاعر عرب ابراهیم ابن یحیی غزی :

قالوا هجرت الشعر قلت ضرورة
خلت الديار فلا کریم یرتجی
باب البواعث والدواعی 'مغلق'
منه النوال ولا ملیح یعشق

بالمره متروک بماند در حالیکه مشاهده میشود که بیرکت تصوف و عرفان و زندگی استقلالی شعر شاهکارهای بزرگ شعری از قبیل اشعار سنائی و عطار و جلال الدین رومی بوجود آمده و حتی بسیاری از بزرگان که شاید بمعنی تصوف سنائی و عطار و مولانا رومی نمی توان آنها را صوفی شمرد ولی شیوایی زبان و موضوعات تصوفی سبب شده که کلامشان رنگ تصوف بخود بگیرد و بازار ادب زبان فارسی را به نفیس‌ترین سخنان زیبا بیاراید و مانند حافظ بلندی سخن را از حیث ترکیب الفاظ و علو معانی بشامخ‌ترین اوج برساند .

شیخ عبدالقادر گیلانی که در سال چهارصد و هفتاد و یک متولد و در سنه پانصد و شصت و یک در بغداد وفات یافته و مقبره اش در آنجا مورد احترام است و او مؤسس سلسله قادریه است.

ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی که در طریقت نسبت باحمد غزالی داشته و کتابی بنام «آداب المریدین» تألیف کرده و در سنه پانصد و شصت و سه وفات کرده است عمار یاسر بدلیسی از اصحاب شیخ ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی و از مریدان شیخ نجم الدین کبری.

سیداحمد بن ابوالحسن رفاعی که در سنه پانصد و هفتاد و هشت وفات یافته است. ابومدین مغربی که نام او شعیب بوده استاد شیخ محیی الدین ابن العربی است که ابن العربی در فصوص الحکم و «فتوحات» مکرر نام او را برده و باقوال او استشهاد جسته است.

ابومدین بغدادی را «شیخ مغرب» گفته اند همانطور که شیخ عبدالقادر گیلانی را «شیخ مشرق» خوانده اند.

ابومدین بغدادی در سنه پانصد و نود وفات یافته است.

شیخ روزبهان بقلی (ابو محمد بقلی فسوی) که در نیمه محرم ششصد و شش وفات کرده است و او یکی از بزرگترین عرفای قرن ششم بشمار است و تصنیفات بسیار داشته و در شیراز مسکن داشته و در آنجا وفات یافته است.

شیخ مجدالدین بغدادی که در سنه ششصد و هفت یا ششصد و شانزده بامر محمد خوارزمشاه برود جیحون در افکنده شده است مجدالدین بغدادی از معروف ترین اصحاب و از خلفای نجم الدین کبری است و از مردم بغدادك خوارزم بوده است و شیخ فریدالدین عطار از صحبت او فائده برده است.

نجم الدین کبری (ابوالجناح احمد بن عمر خیوقی خوارزمی) ملقب به «طامه الکبری» که لقب دیگر او «شیخ ولی تراش» بوده معروف بکبری مؤسس سلسله

معروف کبرویه که در موقع هجوم مغول بر خوارزم در سنه ششصد و هیجده در جهاد کشته شده است . نجم الدین کبری از بزرگان متصوفه قرن ششم و اوایل قرن هفتم است و تصنیفات بسیار از او باقی مانده و جماعتی از معاریف صوفیه از تربیت یافتگان اویند از قبیل شیخ مجدالدین بغدادی و شیخ سعدالدین حموی و بهاءالدین ولد پدر مولانا جلال الدین رومی و بابا کمال جندی و شیخ رضی الدین علی لالا و شیخ سیف الدین باخرزی و نجم الدین رازی مؤلف مرصاد العباد معروف بنجم الدین دایه و شیخ جمال الدین کیلی که هر يك بنوبه خود از مشایخ بزرگ بشماراند .

قطب الدین حیدر زاوی که فرقه حیدریه بدو منسوبند و در زاوه خراسان در سنه ششصد و هیجده^۱ در گذشته است و آن محل باین مناسبت بتربت حیدری معروف شده است .
شیخ فریدالدین عطار یکی از بزرگترین و پخته ترین و جامع ترین عرفای ایران صاحب تالیفات و مثنویات معروف که از تربیت یافتگان قرن ششم بوده و در ربع اول قرن هفتم در نیشابور وفات یافته است^۲ .

تصوف در قرن هفتم

تقسیم مباحث تصوف و عرفان بقرنهای مختلف اصولاً امری غیر طبیعی و مصنوعی است و اگر در این کتاب ما موضوع را قسمت نموده و تحت عنوان قرنهای مختلف قرار دادیم فقط برای تسهیل موضوع و آسان ساختن بحث است و از این که گذشت

۱- حمد الله مستوفی در تاریخ گزیده تاریخ وفات او را سنه ۶۱۸ ضبط کرده و فصیح خوانی در مجمل فصیحی در سنه ۶۱۳ نوشته است (تاریخ گزیده چاپ عکسی نسخه مجمل فصیحی متعلق بدوست فاضل محترم آقای حاج محمد آقا ننجوانی) .

۲- برای شرح حال کامل او رجوع شود بمقدمه انتقادی جامع و نفیسی که استاد علامه آقای محمد قزوینی بر تذکره الاولیاء عطار چاپ لیدن مرقوم فرموده اند و کتاب سودمند و نفیسی که فاضل دانشمند آقای سعید نفیسی در شرح حال و آثار شیخ عطار بطبع رسانیده اند .

دیگر هیچ مجوز منطقی برای تقسیم مباحث تصوف و عرفان یا مباحث دیگری که سرو کارش با عقیده و احساس و تمایلات قلبی و فکر و سلیقه است بقرون مختلفه نداریم.

بطوریکه در طی فصول گذشته گفتیم تصوف تحت تأثیر عوامل گوناگون شروع شده بتدریج از سرچشمه های مختلف رنگهائی گرفته و تحولاتی یافته است و واضح است که آن تحولات و تغییرات تابع قرون نبوده و ربطی بماء و سال و قرن نداشته است. تصوف قرن هفتم دنباله همان تصوف قرن پنجم و ششم است که با ظهور بعضی از

بزرگان عرفا مخصوصاً محیی الدین ابن العربی و جلال الدین رومی بکمال نضج و پختگی رسیده است.

کلیاتی که راجع بوضعیت علوم و چگونگی بحث و تحقیق و سنخ فکر مشغولین بحکمت و شیوع مناظره و جدل و سرگرمی بمجادلات مذهبی در قرن پنجم و ششم گفته شد در اوایل قرن هفتم نیز صادق میآید و فقط حادثه عظیم هجوم مغول است که آن جریان را نخست در خراسان و شرق ایران و بتدریج در سائر ایالات منقطع میسازد و در نیمه دوم این قرن تقریباً جمیع ممالک شرق اسلامی از ایالات ماوراءالنهر تا سواحل بحر الروم تحت تسلط و حشیان بیدادگر مغول بیدترین مراحل بدبختی و انحطاط مادی و معنوی میرسند و بقول عطا ملک جوینی صاحب تاریخ جهانگشا که خود یکی از تماشاگران این حادثه مهیب بوده تقریباً حال مردم همه این ایالات وسیعه مصداق همان چند کلمه موجز آن مرد بخارائی است که راجع به هجوم و قتل و غارت مغول گفته: «آمدند و کردند و سوختند و کشتند و بردند و رفتند».

بتصدیق غالب مورخین بزرگترین حادثه ایران بعد از حمله عرب حادثه هجوم مغول است که در آن حادثه ایالات ایران بباد قتل و غارت رفت و هر چه از آثار زندگی و آبادی و علم و تمدن در طی چندین قرن و برنج و کوشش چندین نسل فراهم آمده بود بالمره بدست این و حشیان صحرانشین بیدادگر نابود گردید و همان طور که هزاران مردم این سرزمین بدست این قوم درنده خو بقتل رسیدند و هزاران آبادی ویران گردید

مدارس و کتابخانه ها و مراکز علمی نیز از میان رفت و مشغولین به علوم کشته و یا
پراکنده شدند و چنانکه صاحب جهانگشا راجع بآن فتنه و تأثیر آن در تخریب اوضاع
معنوی و انحطاط تمدن گفته :

«هنرا کنون همه در خاک طلب باید کرد ز آنکه در خاک نهانند همه پر هنران»
خلاصه آنکه هجوم مغول در اوضاع معنوی ایران و سایر مالک شرق اسلامی
و حیات عقلانی مردم این سرزمین و علم و تمدن تأثیرات عمیق و سنگین داشته است ولی
این نکته را باید در نظر داشت که چنانکه برخی از اهل تحقیق گفته اند استیلای مغول
اگرچه از همان ابتدا بر تمدن ایران تأثیرات شوم داشته ولی تأثیر کامل آن در قرنهای
بعد ظاهر شده است و چنانکه در مجلد آینده این کتاب خواهیم گفت ضعف و انحطاط
مادی و معنوی قرن هشتم و نیز ضعف و انحطاط دوره های صفویه و افشاریه نتیجه این
تأثیر بوده است زیرا قرن هفتم دنباله قرنهای نهضت علمی و ادبی دوره عباسی است و
بাহمه تحولاتی که در قرنهای پنجم و ششم حاصل شده باز خط ارتباط قطع نشده بود
و بقایای قرن گذشته یعنی يك عده از مردمیکه حامل علوم و معارف بودند هنوز
موجود بودند که بعضی از آنها از بزرگترین نویسندگان و شعرا و حکما و مورخین و
جغرافیون و فضلا و دانشمندان محسوبند از قبیل مولانا جلال الدین رومی و شیخ
سعدی و عطا ملک جوینی و خواجه رشیدالدین فضل الله وزیر و علامه قطب الدین
شیرازی و خواجه نصیرالدین طوسی و یاقوت حموی و ابن الاثیر و محمد نسوی منشی و
ابن ابی الحدید و منهاج سراج و ابن الفوطی و نجیب الدین سمرقندی و امام رافعی و سکاکی
و عزالدین زنجانی و ائیرالدین ابهری و سید بن طاوس و کاتبی قزوینی و میثم بن علی
بحرانی و زکریای قزوینی و جمال قرشی و قاضی بیضاوی و رضی الدین استرآبادی
و بهاء الدین اربلی و صفی الدین ارموی و بابا افضل کاشانی و علامه حلی و ابونصر فراهی

و محمد عوفی و شمس قیس رازی و ناصر منشی و ابن بی بی و کمال الدین اسماعیل و
 اثیرالدین اومانی و سیف اسفرنگک و پوربهاء جامی و قانع طوسی و امامی هروی و مجد
 همگر و بدر جا جرمی و همام تبریزی .

بطور کلی میتوان گفت که در قرن هفتم فکر علمی و بحث و تحقیق در حال
 خمود و توقف بوده است و اصول تقلید و تعبد و پیروی از گفته های قدما رواج داشته
 است باین معنی که بحث و مطالعه و سرگرمی اهل تحقیق و علم عبارت بوده از فهم
 مطالب قدما و اطلاع بر مباحث آنها بنحو تقلید و تسلیم کور کورانه و اگر تحقیقی
 داشته اند غالباً لفظی و میان تهی و کوتاه و نارسا بوده است و مانند قرن ششم و پنجم
 مناظره و جدل رواج داشته اما غالباً بمنظور کشف یک حقیقت علمی و روشن ساختن
 مسائل غامض و مبهم نبوده بلکه فقط برای اثبات عقیده خود و مجاب ساختن خصم و
 گرم کردن بازار شهرت و رسیدن بمنافع مادی بوده است .

کارهای علمی که انجام یافته و کتبی که نوشته شده غالباً تلخیص کتب قدما
 است که بشکل کتب درسی مدون کرده اند و غالباً آنها بواسطه ملخص بودن احتیاج
 بشرح و تفسیر داشته و این است که حاشیه نویسی رایج شده است .

حاصل آنکه حرارت و شور و روح و ذوقی که برای زندگانی علمی و عقلانی
 کشوری لازم است در میان نبوده و غالب تألیفات بتشویق معدودی وزرا و امرای علم
 دوست و هنرپرور بوجود آمده است .

در قرن هفتم تصوف و عرفان نضج یافته رنگ علوم و مباحث فلسفی بخود گرفت
 و بشکل دیگر علوم مدرسی در آمد یعنی تصوف که از این ببعده میتوان آنرا « علم عرفان »
 یا « تصوف فلسفی » نامید در حوزه علوم رسمی در آمده در ردیف سایر آموختنی های
 آن زمان مثل فلسفه و علم کلام و علم توحید یا علم الهی محلی برای خود احراز کرد و
 از اواخر این قرن ببعده کتاب « فصوص الحکم » ابن عربی و به تبع آن کتابهای دیگر
 از قبیل فکوک قونیوی و لمعات شیخ عراقی و قصائد ابن فارض کتاب درسی تصوف

شده عده‌ئی سرگرم تعلیم و تعلم آنها بودند و فضایل صوفیه شروح و ایضاحاتی بآنها می‌افزودند.

پیشوای این دوره شیخ محیی‌الدین ابن‌العربی صاحب فتوحات مکیّه و فصوص الحکم است و بعد از او شاگردانش مخصوصاً صدرالدین قونوی که مطالب فلسفه الهی از قبیل وجود مطلق و ربط حادث بقدیم و امثال آن را مورد بحث و تدقیق قرار داده عقیده وحدت وجود را بسط داده‌اند و کتب آنها بعد از آنکه چندی بین رد و قبول و اقبال و ادبار سیر کرد بالاخره کتب درسی تصوف شد.

از خصوصیات قرن هفتم نفوذ و کثرت و اهمیت خانقاهها است که در قرنهای گذشته برای اجتماع صوفیه باساده‌گی شروع شده^۱ و در این قرن باوج عظمت و اهمیت رسیده بود چندانکه منصب «شیخ‌الشیوخ» در عداد مناصب رسمی دولتی محسوب میشد^۲ و خانقاه از مراکز مهم اجتماع بشمار میرفت.

اضافه بر اینکه خانقاه مرکز مهم و مؤثر اجتماعی بود چند کار دیگر انجام میداد از قبیل تربیت و تکمیل و تهذیب مرید و تهیه مرشد برای دستگیری و هدایت طالبان و ارشاد مبتدیان.

۱- در قرن پنجم خانقاه غالباً محل استراحت مسافرین صوفیه بوده و مانند دیرهای مسیحیان در آنجا از مسافرین پذیرائی میشده است. صاحب اسرارالتوحید در حکایت مراجعت ابوسعید ابوالخیر از خرقان میگوید که شیخ ابوسعید بین جاجرم و نیشابور بدیهی بنام «خداشاد» رسید و با اصحاب در آنجا منزل کردند «خانقاهی بود خالی خادم پیش آمد و استقبال کرد چنانکه رسم باشد و خدمتها بجای آورد و حالی گویمندان کشت و گفت تا چیزی سازند دیر باشد بگفت تا حالی جگر بندها را قلیه کردند و پیش شیخ آوردند شیخ گفت که اول قدم جگر میباید خورد خادم گفت بقا باد شیخ را پاره دل در کرده‌ام. شیخ را خوش آمد و گفت چون دل در باشد خوش باشد بوسعید خود دلی میجوید آن روز آنجا بودند و دیگر روز از آنجا برفتند تا نیشابور» (اسرارالتوحید چاپ طهران) و نیز صاحب اسرارالتوحید در حکایت سفر شیخ به نیشابور میگوید در طوس «بخانقاه استاد ابواحمد که قدمگاه شیخ ابونصر سراج بود فرود آمد» (اسرارالتوحید چاپ طهران صفحه ۱۱۹).

۲- جامی در نفحات الانس در شرح حال شیخ فخرالدین عراقی مینویسد که پس از وفات امیرمعین‌الدین پروانه «شیخ ازروم متوجه مصر شد و وی را با سلطان مصر ملاقات افتاد سلطان مرید و معتقد وی شد و وی را شیخ‌الشیوخ مصر گردانید» نفحات الانس چاپ هندوستان صفحه ۵۴۴.

تعلیم و تربیت خاص خانقاه را بطور اجمال میتوان بدو طبقه تقسیم کرد یکی تعلیمات شفاهی که عبارت بوده از پندها و دستورهای که شیخ مرشد بطالبان میداده و مجالس وعظ و تذکیر که از سنن جاریه خانقاههای صوفیه بوده و بزرگان طایفه برای تبلیغ و دعوت و یارشاد و تهذیب مجلس میگفتند و دیگری تعلیمات عملی که عبارت بوده است از ریاضت‌های مختلف از قبیل روزه و نماز و ذکر و چله نشینی و کدائی و درسهای عملی دیگر از قبیل آداب سماع و سفر و امثال آن.

عده‌ئی از مردم با ذوق و صاحب‌بذل بدون اینکه رسماً صوفی باشند بخانقاه رفت و آمد داشته‌اند اینها غالباً مردم با حالی بوده‌اند که از قیل و قال مدرسه به تنگ آمده و از محراب و منبر طرفی نبسته و از آفات روزگار بسته و آمده در صحبت صوفیه ساعتی بفراغ دل میگذازانیده‌اند خاصه آنکه در غالب خانقاه‌ها شعر و سماع و قول و غزل هم بگرمی و شور و محفل صاحب‌دلان میافزوده است این است که از هر طبقه مردم از امرای و سلاطین گرفته تا عوام و مردم راه نشین بخانقاه رفت و آمد میکردند.

عرفای معروف قرن هفتم عبارتند از:

شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ابو حفص عمر بن محمد) صاحب «عوارف المعارف» و «رشف النصایح» و «اعلام الهدی» در رجب پانصد و سی و نه در سهرورد زنجان متولد شده و در سنه ششصد و سی و دو وفات کرده است و او یکی از معروفترین و بزرگترین عرفای ایران بشمار است.

ابن الفارض (ابو حفص عمر بن الفارض) صاحب قصائد معروف از جمله قصیده تائیه که بیش از هفتصد و پنجاه بیت است و از پخته‌ترین و باحال‌ترین اشعار صوفیانه است که شروح بسیار بر آنها نگاشته شده است. ابن فارض در سنه ششصد و سی و دو وفات یافته است.

محبی‌الدین بن العربی (محمد بن علی طائی اشبیلی اندلسی) معروف به «شیخ اکبر» که در سنه پانصد و شصت متولد و در سنه ششصد و سی و هشت در دمشق شام وفات یافته است وی از بزرگان عرفا و اجله متصوفه است و یکی از پرکارترین مصنفین صوفیه است که تألیفات بسیار از او باقی مانده که معروفترین آنها «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم»

است. محیی الدین اصول تصوف و عرفان و مسائل حکمت اشراق و مخصوصاً مسئله وحدت وجود را مطابق قواعد عقلی و اصول علمی بوجه استدلال در کتب خود مدون ساخت و طولی نکشید که کتب او مبنای اصلی تصوف و عرفان شد بطوریکه از اواخر قرن هفتم بعد غالب آراء عرفا و حکماء اشراق از کتب او سرمایه گرفته است.

سید برهان الدین محقق ترمذی از سادات حسینی و از مریدان بهاء ولد پدر جلال الدین رومی که چند سال بعد از هجرت بهاء ولد از بلخ در پی او با سیای صغیر رفته ولی بملاقات بهاء ولد توفیق نیافت و یک سال بعد از وفات بهاء ولد در سنه شص و بیست و نه بقونیه رسید و بقیه عمر را در آنجا گذرانید تا در سنه شص و سی و هشت وفات یافت. مولانا جلال الدین رومی با و ارادت میورزیده^۱ و از تربیت یافتگان او محسوب است. شیخ رضی الدین علی لالا که در سنه شص و چهل و سه وفات کرده است.

شمس تبریزی (شمس الدین محمد بن علی بن ملک داود التبریزی) از معاصرین بابا کمال جندی و شیخ رکن الدین سجاسی و شیخ اوحدا الدین کرمانی و شیخ فخر الدین عراقی بوده است. شمس تبریزی غالب اوقات را بمسافرت گذرانیده است و در سنه شص و چهل و دو بقونیه رسیده و در آنجا با مولانا جلال الدین رومی مصاحبت کرده و سبب شورو بر آشفته گی او شده است و در سنه شص و چهل و پنج با احتمال قوی کشته شده است. اوحدا الدین کرمانی که بضبط قزوینی (زکریا محمود صاحب عجائب المخلوقات) در آثار البلاد در سنه شص و سی و پنج در بغداد در گذشته است^۲.

۱- در دفتر دوم مثنوی «در بیان معنی فی التأخیر آفات» اشاره به سید برهان الدین محقق میفرماید:

هیچ آئینه دگر آهن نشد	هیچ نانی گندم خرمن نشد
هیچ انگوری دگر غوره نشد	هیچ میوه پخته با کوره نشد
پخته گرد و از تغیر دور شو	رو چو برهان محقق نور شو
چون ز خود رستی همه برهان شدی	چونکه گفتی بنده ام سلطان شدی

۲- آثار البلاد قزوینی چاپ و مستفید در آلمان صفحه ۱۶۴-۱۶۵

بابا کمال جندی از عرفای نیمه اول قرن هفتم که شمس تبریزی و شیخ عراقی از تربیت یافته‌گان اویند .

شیخ سعدالدین حموی^۱ از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری که بقول معروف در سنه ششصد و پنجاه وفات یافته‌است (حمدالله مستوفی در تاریخ گزیده تاریخ وفات او را ۶۵۸ ضبط کرده و فصیح خوافی در مجمل فصیحی^۲ سنه ۶۴۹ را سال وفات او دانسته است).
شیخ جمال‌الدین گیلی از اصحاب شیخ نجم‌الدین کبری که در سنه ششصد و پنجاه و یک وفات یافته است .

شیخ عزیز نسفی (عزیز بن محمد) از شاگردان شیخ سعدالدین حموی مؤلف کتاب «مقصد اقصی» و «رساله مبدأ و معاد» و مختصر آن رساله بنام «زبدۃ الحقائق»^۳
شیخ نجم‌الدین رازی (ابوبکر عبدالله بن محمد) مشهور بنجم‌الدین دایه صاحب کتاب مرصاد العباد که در سنه ششصد و پنجاه و چهار وفات یافته‌است .
صلاح‌الدین زرکوب قونیوی از اصحاب مقرب مولانا جلال‌الدین رومی که در سنه ششصد و پنجاه و هفت در قونیه وفات یافته است .

شیخ سیف‌الدین باخرزی که در سنه ششصد و پنجاه و هشت وفات کرده است .
شیخ بهاء‌الدین زکریا مولتانى از عرفای بزرگ هندوستان و از مشایخ خاندان سهروردی مولتان^۴ (۵۷۸-۶۶۶) که شیخ فخر‌الدین عراقی سالها در خدمت او میزیسته و دختر او را ازدواج نموده بوده است .

۱- یکی از رسائل او موسوم به «علوم الحقائق و حکم الدقائق» در ضمن مجموعه‌ای از رسائل عارفانه دیگر در مصر بطبع رسیده است .

۲- نسخه متعلق بدوست فاضل دانشمند آقای حاج محمد آقا نخجوانی .

۳- مرحوم رضاقلی هدایت در جلد اول مجمع الفصحا و ریاض العارفین او را از معاصرین سلطان جلال‌الدین خوارزمشاه و مریدان سعدالدین حموی دانسته و نوشته‌است که در سنه ۶۱۶ از فتنه مغول گریخته و بابر قوه در گذشته است .

۴- برای شرح حال مفصل بهاء‌الدین زکریا و خاندان سهروردی مولتان و سایر مشایخ معروف قرن هفتم که در هندوستان میزیسته‌اند از قبیل خواجه معین‌الدین محمد حسن معروف به چشتی و غیره رجوع شود به جلد دوم تاریخ فرشته چاپ هندوستان صفحه ۳۷۴-۴۱۸ .

مولانا جلال‌الدین رومی (جلال‌الدین محمد مشهور بمولوی) که در سالهای اول قرن هفتم در بلخ متولد شده و در پنجم جمادی‌الآخره سنه ششصد و هفتاد و دو در قونیه از دنیا رفته است^۱.

صدرالدین محمد بن اسحق قونوی معروفترین شاگردان محیی‌الدین بن العربی صاحب تألیفات مشهور از قبیل «مفتاح الغیب» و «نصوص» و «فکوک» و «نفحات الهیه» صدرالدین طریقه استاد خود محیی‌الدین را بی‌هترین وجه تقریر میکرد و بهمت او آراء و عقائد محیی‌الدین در بین عرفا مرجع مسلم گردید. صدرالدین از معاصران مولانا جلال‌الدین رومی است و یکسال بعد از وفات مولانا در سنه ششصد و هفتاد و سه وفات یافته است.

نجیب‌الدین علی بن بزغش شیرازی که در شعبان سنه ششصد و هفتاد و هشت از دنیا رفته است. مویدالدین جندی از شاگردان صدرالدین قونوی که فصوص‌الحکم را شرح کرده و بطریق ابن فارض اشعاری گفته است.

حسام‌الدین حسن چلبی که در سنه ششصد و بیست و دو در قونیه متولد شده از شاگردان و صاحبین عزیز و مقرب مولانا جلال‌الدین رومی که پس از وفات مولانا در سنه ۶۷۲ مدت پانزده سال خلیفه و جانشین او بوده است و در سنه ششصد و هشتاد و هفت وفات کرده است. مثنوی معروف جلال‌الدین رومی بنام حسام‌الدین چلبی است و باین مناسبت این شاهکار بزرگ به «حسامی نامه» موسوم است و از ابیات مقدمه‌های جلد چهارم و پنجم و ششم مثنوی و ابیات متفرق دیگر در مدح حسام‌الدین چلبی واضح میشود که وی در نظر مولانا رومی تا چه اندازه عزیز و ارجمند بوده است.

شیخ عراقی (فخرالدین ابراهیم بن شهریار همدانی) از مریدان سهروردی که مدت بیست و پنج سال در مولتان هندوستان ملازم شیخ بهاء‌الدین زکریا بوده و بعد

۱ - برای شرح حال و مقام و آثار او رجوع شود بر رساله محققانه فاضل دانشمند آقای

بدیع‌الزمان فروزان فر استاد دانشگاه طهران.

از وفات او در سنه ششصد و شصت و شش از هندوستان خارج شده و مدتی در قونیّه با صدرالدین قونوی مصاحبت کرده و نزد او بتعالیم شیخ محیی الدین ابن العربی آشنا شده و کتاب «لمعات» را نگاشته است و در سنه ششصد و هشتاد و هشت در دمشق شام وفات یافته است.

شیخ سعدی شیرازی^۱ که باشهر اقوال در سنه ششصد و نود و یک در شیراز وفات یافته است.

سلطان ولد پسر مولانا جلال الدین رومی که بعد از وفات حسام الدین چلبی در سنه ششصد و هشتاد و سه رئیس فرقه مولویه بوده و در سنه هفتصد و دوازده در گذشته است. بطوریکه ملاحظه میشود در طی این کتاب از ظهور تصوف در اسلام و مبانی اولی تصوف و عرفان و حدود آن و منابعی که داشته یا بنظر میآید که داشته است سخن گفتیم و سپس از سیر تحولی تصوف در طی قرون اسلامی تا پایان قرن هفتم بحث کردیم و اینک با خاتمه قرن هفتم سخن را خاتمه میدهیم و شرح تصوف قرن هشتم را میگذاریم برای مجلد دیگری که مخصوص بحث در اوضاع و احوال اجتماعی قرن هشتم است که البته مناسب همین است و بلکه لازم است که این چشمه مهم از اوضاع اجتماعی آن قرن را در ضمن خود آن قرن ذکر کنیم تا مطلب بهم بسته و مربوط و برای حضور ذهن خواننده مساعد تر بوده باشد و البته خوانندگان پس از خواندن مجلد حاضر بر مبانی و اصول و کلیات این مبحث احاطه کافی یافته و این سابقه اطلاع برای فهم تصوف عصر حافظ مفید و سودمند خواهد بود.

در پایان این مجلد برای اتمام فایده در دو موضوع دیگر بنحو اجمال بحث میکنیم یکی موضوع مؤلفات و مصنفات صوفیه و طرز کتاب نویسی قوم و ذکریار دئی از مؤلفات مهم آنها است و دیگری موضوع الفاظ و مصطلحات صوفیان است که برای فهم سخنان این قوم ضرورت بسیار دارد.

۱- رجوع شود بمقاله «سعدی و سهروردی» بقلم آقای بدیع الزمان فروزان فر در مجله «تعلیم و تربیت» شماره ۱۱-۱۲ و نیز بمقاله «ممدوحین شیخ سعدی» بقلم استاد علامه آقای محمد قزوینی در مجله مذکور شماره ۱۱-۱۲ صفحه ۷۷۸.

آثار ادبی صوفیه

بطوریکه در صفحات گذشته این کتاب گفتیم در قرن اول و دوم تصوف طریقه عملی ساده‌ئی بود مبتنی بر زهد و عبادت و رعایت اوامر و نواهی شرع و از قرن سوم بعلمت ظهور و شیوع علم و فلسفه در بین مسلمین اندک اندک تعلیمات نظری خاصی از قبیل مسئله وحدت وجود و فناء فی الله و بقاء بالله و امثال آن داخل در تصوف شد و عرفان واقعی آغاز گشت بطوریکه دیگر اصطلاح «زاهد» و «عابد» که به پیروان طریقه عملی اطلاق میشد وافی نیست و بهتر آن است که «عارف» نامیده شوند^۱.

و نیز از مطالعه تراجم احوال صوفیه و اطلاع بر اقوال و آراء عرفا که همیشه علم رسمی و قیل و قال مدرسه و کتاب و دفتر را حجاب راه سالک شمرده‌اند چنان انتظار میرود که در بین صوفیه اساساً تألیف و تصنیف نمی بایستی معمول شده باشد زیرا اصول و مبانی طریقت و سلوک با علم ظاهر مخالف است و عارف معتقد است که «العلم هو الحجاب الاکبر».

در قرن سوم هم که تعلیمات عرفانی نظری شیوع یافت باز مانند دیگر علوم و فنون مدون نبوده و با کتاب و دفتر سرو کار نداشته بلکه سینه بسینه نقل میشده یعنی مرشد و ولی بمقتضای حال و استعداد مریدان را تعلیم میداده و بارموز معرفت و اصول نظری عرفان آشنا میساخته است.

در کلمات بزرگان صوفیه غالباً بالحن طنز و استهزاء و تحقیر و توهین از اهل

۱- شیخ الرئيس ابوعلی سینا در نمط نهم از کتاب اشارات میفرماید: «المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها يخص باسم الزاهد و المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمتصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض».

استدلال و کتاب و پیروان علوم رسمی و تقریر و بیان سخن رانده شده است و شرط وصول بمعرفت را آن دانسته‌اند که لوح قلب از نقش آموختنیهای مدرسه پاک شود و تا آن صفا و سادگی حاصل نگردد محال است که برای پذیرفتن نقش معرفت الهی آماده شود مولاناء رومی در این معنی میفرماید^۱.

هست مطلق کار ساز نیستی است	کار گاه هست کن جز نیست چیست
بر نوشته هیچ بنویسد کسی	یا نهالی کارد اندر مغرسی
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست	تخم کارد موضعی که کشته نیست
ای برادر موضع نا کشته باش	کاغذ اسپید نابنوشته باش
تا مشرف گردی از نوالقلم	تا بکارد در تو تخم آن ذوالکرم

برای مزید اطلاع بعضی از گفته‌های بزرگان صوفیه را در اینجا نقل میکنیم .
وقتی از حبیب عجمی که مردعامی و امّی بود کرامتی ظاهر شد حسن بصری که عمری را صرف آموختن علوم کرده بود از او پرسید: «ای حبیب این بچه یافتی گفت بدانکه من دل سفید میکنم و تو کاغذ سیاه^۲» .

ابراهیم ادهم گفته است: «درین طریق هیچ چیز بر من سخت تر از مفارقت نبود که فرمودند که مطالعه مکن^۳» .

جنید بغدادی گفته: «چون حق تعالی بمریدی نیکی خواهد او را پیش صوفیان افکند و از قریبان بازدارد نقل است که گفت نشاید که مریدانرا چیزی آموزند مگر آنچه در نماز بدان محتاج باشند و فاتحه **و قل هو الله احد** تمام است و هر مریدی که زن کند و علم نویسد از وی هیچ نیاید^۴» .

۱- مثنوی دفتر پنجم چاپ علاءالدوله صفحه ۴۸۲ .

۲- تذکرة الاولیاء عطار ج ۱ صفحه ۵۴ .

۳- تذکرة الاولیاء عطار ج ۱ صفحه ۹۴ چاپ لیدن .

۴- تذکرة الاولیاء ج ۲ صفحه ۲۶ .

شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته که «بایزید بسطامی گفت حق تعالی فر دست او را بتفرید باید جستن تو او را بمداد و کاغذ جوئی کی یابی^۱».

جنید بغدادی معتقد بوده که خواندن و نوشتن سبب پراکندگی اندیشه صوفی است و می‌گفته: «عارف آن است که حق تعالی از سر او سخن گوید و او خاموش^۲».

شیخ ابوسعید ابوالخیر می‌گوید که در حوالی نسا بدیه بیسمه رفتیم که مدفن احمد علی یکی از مشایخ خراسان بود در آنجا در مسجدی فرود آمدیم پیر مرد قصابی نزد من آمد و پرسید که: «شرط بندگی چیست و شرط مزدوری چیست ما از علم جواب دادیم گفت هیچ چیز دیگر هست ما خاموش مینگریم آن پیر بهیبت درمانظر کرد و گفت با مطلقه صحبت مدار یعنی که علم ظاهر را طلاق داده و چون از تو سئوالی کردم نخست از شرع جواب دادی چون آن علم را طلاق داده‌ئی باز گرد آن مگرد^۳».

شیخ عطار در شرح حال بشر حافی نوشته: «نقل است که هفت قمطره از کتب حدیث داشت در زیر خاک دفن کرد روایت نکرد گفت از آن روایت نمی‌کنم که در خود شهوت می‌بینم اگر شهوت دل خاموشی بینم روایت کنم^۴».

بایزید بسطامی گفته: «مردمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده علم گرفتیم که هرگز نمیرد همه بحق گویند و من از حق گویم لاجرم گفت هیچ چیز بر من دشوارتر از متابعت علم نبود یعنی علم تعلیم ظاهر^۵».

و نیز شیخ فریدالدین عطار در شرح حال یوسف بن حسین رازی معروف به «پیری» که از مریدان ذوالنون مصری بوده می‌گوید پس از آنکه ذوالنون امر کرد از مصر بشهر خود بر گردد یوسف بن حسین از ذوالنون وصیتی خواست ذوالنون گفت

۱- اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۲۰۱.

۲- تذکرة الاولیا ج ۲ صفحه ۲۸

۳- اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۳۲.

۴- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۰۸.

۵- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۱۷۰.

« ترا سه وصیت میکنم یکی بزرگ و یکی میانه و یکی خرد وصیت بزرگ آن است که هر چه خوانده‌ئی فراموش کنی و هر چه نبسته‌ئی بشوئی تا حجاب برخیزد^۱ ». سهل بن عبدالله تستری گفته : « هر دل که با علم سخت گردد از همه دلها سخت‌تر گردد و علامت آن دل که با علم سخت گردد آن بود که دل وی بتدبیرها و حیلت‌ها بسته شود و تدبیر خویش بخداوند تسلیم نتواند کرد » و نیز گفته است : « علما سه قوم‌اند عالم است بعلم ظاهر علم خویش با اهل ظاهر میگوید و عالم است بعلم باطن که علم خویش را با اهل او میگوید و عالمی است که علم او میان او و میان خدای است آنرا با هیچ کس نتواند گفت^۲ »

صاحب کتاب اسرار التوحید در حالت ابوسعید ابوالخیر نوشته که پیر ابو الفضل حسن مرشد ابو سعید شیخ را مجاهدتها و ریاضت‌ها فرمود چندانکه « شیخ را از علم قال روی سوی حال آورد در اثناء آن مجاهدات و ریاضات چون شیخ را آن حالت روی نمود لذت حالت بیافت هر چه از کتب خوانده بود و نبسته و جمع کرده جمله در زیر زمین کرد و بر زیر آن دکانی ساخت و شاخی مورد بدست مبارک خویش باز کرد و بر آن دکان بر زیر آن کتابها فرو برد و آن شاخ بمدتی اندک بگرفت و سبز گشت و درختی بزرگ شد با شاخهای بسیار . . . » بعد از قول ابوسعید نقل میکنند که گفته چون حالت بماروی نمود دیگر از کتب و دفاتر خود راحت نمی‌یافتم از خدا خواستم که مرا آسایش خاطری بدهد خداوند بامن فضل کرد کتابها را از خود دور ساختم و بتلاوت قرآن پرداختم از فاتحة الكتاب شروع نموده میخواندم تا در سورة انعام باین آیه رسیدم که « قل الله ثم ذرهم فی خوضهم یلعبون این جا کتاب از دست بنهادیم هر چند کوشیدیم تا يك آیت دیگر پیش رویم راه نیافتیم آن نیز از پیش بر گرفتیم ». « و در آن وقت که شیخ ما (یعنی ابوسعید ابوالخیر) کتابها دفن میکرد و آن

۱- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۳۱۸ .

۲- تذکرة الاولیا ج ۱ صفحه ۲۶۰ .

دكان بر آورده بود و كتب در آنجا نهاده و خاك بر زبر آن كتابها ميكرد پدر شيخ بابو ابوالخير را خبر كردند كه بيا كه ابوسعيد هر چه از كتب تا اين غايت نبشته بود و حاصل کرده و تعليقه‌ها و هر چه آموخته است همه در زير زمين ميكند و آب بر زبر آن ميراند و در آن حال كه كتابها را در زير خاك ميكرد روى بكتابها كرد و گفت: « نعم الدليل انت والاشتغال بالدليل بعد الوصول محال ». و درمیان سخن بعد از آن مدتی بر زبان مبارك شيخ رفته است رأس هذا الامر كبس المحابر و خرق الدفاتر و نسيان العلوم « و چون شيخ ما آن كتب دفن كرد و آن شاخ مورد بوى فرو برد و آب داد جمعى از بزرگان شيخ ما را گفتند اى شيخ اگر اين كتابها بكسى دادى كه او از آن فايده ميگرفتى همانا بهتر بودى شيخ ما گفت « اردنا فراغة القلب بالكلية من رؤية المنة وذكر الهبة عند الرقوة »^۱.

جامى در نفحات الانس در شرح حال عبدالله بن حاضرنوشته « كه وى خال يوسف بن الحسين است از متقدمان مشايخ بوده از اقران ذوالنون و مه از ذوالنون . يوسف بن الحسين ميگويد كه از مصر ميآمدم از پيش ذوالنون روى برى نهادم چون ببغداد رسيدم خال من عبدالله حاضرا نجا بود ميخواست به حج رود نزيك وى شدم گفت از كجا ميآئى گفتم از مصر برى ميروم ميخواهم كه مرا وصيتى كنى گفت نپذيرى گفتم شايد كه پذيرم گفت دانم كه نپذيرى گفتم بود كه پذيرم گفت چون شب در آيد برو و كتب خویش و هر چه از ذوالنون نوشته در دجله انداز گفتم بينديشم آن شب مرا از اندیشه خواب نبرد و مرا از دل برنيامد . . . »

مولاناء رومى در دفتر سوم مثنوى در حكایت موسى و فرعون و « مهلت دادن موسى تا ساحران را جمع كند » ميگويد :

خفته بیدار بايد پيش ما تا ببيدارى ببيند خوابها
دشمن اين خواب خوش شد فكر خلق تا نخسبد فكرتش بسته است حلق

حیرتی باید که روبد فکر را
هر که کاملتر بود او در هنر
چونکه گله باز گردد از ورود
پیش افتد آن بز لنگ پسین
از گزافه کی شدند این قوم لنگ
پا شکسته میروند ایشان بحج
دل ز دانش ها بشستند این فریق
دانشی باید که اصلش زان سراسر است
هر پری بر عرض دریا کی پرد
پس چرا علمی بیاموزی بمرد
پس مجویشی از این سر لنگ باش
آخرن السابقون باش ای حریف
گر چه میوه آخر آید در وجود
چون ملایک گوی لاعلم لنا
گر در این مکتب ندانی تو هجی
گر نباشی نامدار اندر بلاد
اندر این ویرانه کان معروف نیست
موضع معروف کی بنهند گنج
خاطر آرد بس شکل اینجا و لیک
دست عشقش آتشی اشکال سوز
آنکه در عقل و گمان هستش حجب
عقل جز وی گاه خیره که نگون
و نیز در مجلد سوم میگوید :

عاشقانرا شد مدرس حسن دوست

خورده حیرت فکر را و ذکر را
او بصورت پس بمعنی پیشتر
پس افتد آن بز که پیش آهنگ بود
ضحکة الرجعی وجوه العابسین
فخر را دادند و بخردند ننگ
از خرج راهی است پنهان تا فرج
زانکه این دانش نداند آن طریق
زانکه هر فرعی باصلش رهبر است
تا لدن علم لدنی پی برد
کش ببايد سينه را زان پاك كرد
وقت واگشتن تو پیش آهنگ باش
بر شجر سابق بود میوه لطیف
اول است او زانکه او مقصود بود
تا بگیرد دست تو علمتنا
همچو احمد پری از نور حجبی
کم نه و الله اعلم بالعباد
از برای حفظ گنجینه دری است
زاین قبیل آمد فرج در زیر رنج
بگسلد اشکال را استور نیک
هر خیالی را بروبد نور روز
گاه پوشیده است و گاه بدریده جیب
عقل کلی ایمن از ریب المنون

دفتر و درس و سبق شان روی او است

خامشند و نعره تکرارشان
میرود تا عرش و تخت یارشان
هر که در خلوت به بینش یافت راه
او ز دانش‌ها نجوید دستگاه
و نیز در مجلد ششم در حکایت «فقیر گنج طلب» میگوید:

ای بسا علم و ذکوات و فطن
بیشتر اصحاب جنت ابله‌اند
خویش را عریان کن از جمله فضول
زیر کی ضد شکست است و نیاز
زیر کی شد دام برد و طمع و کاز
زیر کان بسا صنعتی قانع شدند
شیخ محمود شبستری در گلشن راز میفرماید:

حکیم فلسفی چون هست حیران
ز امکان میکند اثبات واجب
نمی‌بیند ز اشیا غیر امکان
از این حیران شد اندر ذات واجب

زهی نادان که او خورشید تابان
جهان جمله فروغ نور حق دان
بنور شمع جوید در بیابان
حق اندر وی ز پیدائی است پنهان

کسی کو عقل دور اندیش دارد
ز دور اندیشی عقل فضولی
بسی سرگشتگی در پیش دارد
یکی شد فلسفی دیگر حلولی
ز وحدت دیدن حق شد معطل
رها کن عقل را با حق همی باش
که تاب خور ندارد چشم خفاش

شیخ فریدالدین عطار در شرح حال شیخ ابوبکر واسطی نوشته که گفته است: «چون حق ظاهر شود عقل معزول گردد هر چند حق بمرد نزدیک میشود عقل میگریزد زیرا که عاجز است عاجزی را هم ادراک بعاجزی بود و معرفت ربوبیت نزدیک مقربان حضرت

باطل شدن عقل است از بهر آنکه عقل آلت اقامت کردن عبودیت است نه آلت در یافتن حقیقت ربوبیت و هر که را مشغول کردند باقامت بندگی و ازوی ادراک حقیقت خواستند عبودیت از او فوت شد و بمعرفت حقیقت نرسید .

ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس ابلیس فصل مخصوصی در تحت این عنوان نوشته: «ن کر تلخیص ابلیس علی الصوفیه فی ترک التشاغل بالعلم^۱» و در آن صوفیه را سرزنش میکند که بر بساط بطالت نشسته و تصوف را عبارت از بیکاری دانسته و در تاریکی هوا جس نفس فرورفته‌اند از جمله میگویند که بعضی از صوفیه در ذم اهل علم کوشیده اشتغال بعلم را تلف کردن وقت پنداشته‌اند و مدعی شده‌اند که علوم صوفیه بلا واسطه است و افاضه از منبع فیاض است شبلی می‌گفته:

«اذا طالبونی بعلم الورق برزت علیهم بعلم الخرق»

علم شریعت را «علم ظاهر» و هوا جس نفسانی خود را «علم باطن» نامیده‌اند و گفته‌اند که علم باطن سر الهی است که خداوند بقلوب اولیاء خود می‌افکند. وقتی در محضر بایزید بسطامی سخن از راویان حدیث میرفت بایزید گفت بینوا مردمی بوده‌اند که علم خود را مرده از مرده اخذ کرده‌اند در حالیکه ما علم خود را از زنده جاویدان اخذ کرده‌ایم خلاصه آنکه می‌گفته‌اند که ما طالب علوم الهامیه هستیم نه علوم تعلیمیه و باین جهت از فرا گرفتن علوم رو گردان بوده‌اند بعضی از صوفیه بین شریعت و حقیقت فرق نهاده‌اند در حالیکه این جهل و بی‌خردی است زیرا شریعت عبارت از حقائق است و هر کس خارج از شریعت حقیقتی توهم کند بر خطا رفته است آنگاه ابن الجوزی می‌گوید بعضی از صوفیه که مشغول بعلم بودند دست بنوشتن زدند ولی شیطان بآنها چنان القا کرد که مقصود از علم «عمل» است^۲ بنا بر این احتیاجی

۱- رجوع شود به تلخیص ابلیس چاپ مصر صفحه ۳۴۲-۳۵۳ .

۲- شیخ عطار در شرح حال شیخ ابوعلی دقاق نوشته که گفته است: «کسی که بقالی خواهد کرد او را بخروار اشنان باید اما اگر جامه خواهد شست او را ده ستیر اشنان تمام بود یعنی علم آن قدر تمام است که بدان کار کنی اما اگر برای فروختن آموزی هرگزت کار بر نیابد که مقصود از علم عمل است و تواضع» .

بکتاب و دفتر نیست و آنها کتب خود را از میان بردند یعنی در خاک مدفون ساختند یا بآب ریختند از جمله احمد بن ابی الحواری کتب خود را بدریا ریخت و گفت : «نعم الدلیل کنت والاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال» درحالیکه احمد بن ابی الحواری مدت سی سال از طلاب حدیث بوده و در موقع غرق کتب خویش میگفته : «ای علم از باب تحقیر و استخفاف ترا غرق نمیکنم بلکه در طلب تو بودم برای اینکه براهنمائی تو بخدا راه پیدا کنم و چون این نتیجه حاصل شد دیگر از تو بی نیاز شدم» .

دیگری از صوفیه جمیع احادیث و سماعات خود را در دجله انداخت. دیگری از صوفیه جزء بجزء احادیثی را که جمع کرده بود بر جماعتی میخواند و چون از خواندن هر جزء فارغ میشد آنرا بدجله میافکند و میگفت «قدادیته» . شبلی میگفته : «کسی را میشناسم که وارد صوفیه نشد مگر آنکه جمیع دارائی خود را انفاق کرد و هفتاد صندوق کتاب را که بخط خود نوشته و حفظ کرده و بچندین روایت درست کرده در این رودخانه دجله که می بینید غرق کرد» و ابن الجوزی میگوید مقصود شبلی خودش است^۱ .

۱- جامی در نفحات الانس در شرح حال عین الزمان جمال الدین گیلی نوشته : «وی نیز از خلفای شیخ نجم الدین کبری است بسیار دانشمند و فاضل بوده است در اوائل که عزیمت صحبت حضرت شیخ کرد بکتابخانه درآمد و از لطائف علوم عقلی و نقلی مجموعه انتخاب کرد که در سفر مونس وی باشد چون نزدیک خوارزم رسید شبی در خواب دید که شیخ با وی گفت که ای گیلیک پشته بینداز و بیا چون بیدار شد اندیشه کرد که پشته چیست من از دنیا هیچ ندارم و اندیشه جمع آن نیز ندارم و شب دوم همین خواب دید و شب سوم نیز از شیخ پرسید که شیخ پشته چیست گفت آن مجموعه که جمع کرده چون بیدار شد آنرا در جیخون انداخت چون بحضرت شیخ رسید گفت اگر آن مجموعه را نمی انداختی ترا هیچ فایده نمی بود .»

و نیز جامی در نفحات الانس در شرح حال شمس تبریزی راجع بملاقات او بامولانا جلال الدین رومی نوشته است : «و بعضی گفته اند که چون خدمت مولانا شمس الدین بقونیه رسید و بمجلس مولانا درآمد خدمت مولانا در کنار حوضی نشسته بود و کتابی چند پیش خود نهاده پرسید که این بقیه باورقی در صفحه ۵۱۵

آنگاه ابن الجوزی شرحی در فوائد علم نوشته بر جماعتی که کتب را دفن کرده یا سایرین را بدفن و محو کتب ترغیب کرده اند طعنه میزند و میگوید که اگر بگویند علم ما را از عبادت مشغول میسازد میگویم اشتغال بعلم بهترین عبادات است .
از جمله حکایاتی که ابن الجوزی در این موضوع نقل میکند یکی این است که یکی از صوفیه موسوم به ابوسعید الکندی در خانقاهی منزل داشت و در جمع دراویش بسر میبرد و گاهی در نهان بدرس حدیث میرفت روزی در خانقاه دواتش از جیبش بیرون افتاد یکی از صوفیان باو گفت : « عورتت را بپوشان » .

حکایت دیگر این است که میگوید وقتی شبلی دواتی در دست حسین بن احمد صفار دیده باو گفت : « سیاهیت را از پیش من ببر که مرا سیاهی دلم بس است » .
از اقوال صوفیه در ذم علم و حکمت و قدح عقل و استدلال و طعن بر علما و فلاسفه و ترغیب بترك علوم رسمی و حکایات فراوان راجع بدفن و سوختن و بآب افکندن کتب که از مجموع آن حکایات ها بر میآید که عمل شایع و مطردی بوده است نباید چنان استنباط کرد که صوفیه مخالف علم و کتاب و مزاحم دانش و دفتر اند و یا تعلیم و تعلم علوم نافع و فنون مفیده را منع میکنند و بنا بر این تعالیم آنها طبعاً و قهراً منجر بشیوع جاهل و همجیت خواهد شد هر کس چنین استنباطی کند بواسطه دوری از مشرب و مذاق این طایفه و اشتباه در بعضی اصطلاحات است .

اساساً صوفی مرد راه است و توقف را کفر طریقت می شمارد و چنانکه شیخ محمود شبستری در گلشن راز گفته دستور اساسی سالک این است که :

میاسا يك زمان اندر مراحل مشو موقوف همراه رواحل

چه کتابهاست مولانا گفت که این را قیل و قال میگویند ترا باین چه کار خدمت مولانا شمس الدین دست دراز کرد و همه کتابها را در آب انداخت خدمت مولانا بتأسف تمام گفت هی درویش چه کردی بعضی از آنها فوائد الدمن بود که دیگر یافته نمیشود شیخ شمس الدین دست در آب کرد و یکان یکان کتابها را بیرون آورد و آب در هیچ يك اثر نکرده بود خدمت مولانا گفت این چه سر است شیخ شمس الدین گفت این ذوق و حال است ترا از این چه خبر .

بعقیده صوفی سالک باید از ماسوی الله دل بر کند و در طی سفر روحانی او یعنی در سیر بسوی حق هر چیزی که مانع از تقدم و پیشرفت او شود و دل او را بخود مشغول سازد مذموم است و بایستی از میان بر داشته شود شریعت و دنیا و شئون دنیوی و علم حتی خود تصوف و آداب سلوک همه برای سالک در حکم نردبان است و باید سبب ترقی و مدد کار بالارفتن او باشد اگر این نتیجه از آنها حاصل شود ممدوح و پسندیده و الامضر و مذموم است بقول سنائی غزنوی :

بهر چ از راه و امانی چه کفر آن حرف و چه ایمان

بهر چ از دوست دور افتی چه زشت آن نقش و چه زیبا

مثلاً صوفی شریعت را محترم می‌شمارد و احکام آنرا رعایت می‌کند مقامات سیر و سلوک بابجا آوردن تکالیف دینی آغاز می‌گردد ولی با آنکه طریقت با شریعت شروع میشود نهایت سیر آن و مطلوب و منظور نهائی سالک در شریعت نیست بلکه دیر بازود از آن خواهد گذشت و سالک که از شرع ابتدا کرده و بر راه افتاده همیشه در آن باقی نخواهد ماند البته همیشه شرع را مقدس و احکام آنرا واجب الرعایه خواهد شمرد و مراحل اول سیر کمالی خود را از برکات شریعت خواهد دانست زیرا شریعت نردبان ترقی او بوده ولی بعقیده خودش از قرآن مغز را برداشته استخوان را ترك گفته و معنی را گرفته ظاهر را رها ساخته است .

و نیز بطوریکه سابقاً در مبحث فقر گفتیم فقر که در بین پیشروان صوفیه یعنی زهاد قرون اول اسلام متوجه اشیاء مادی بوده یعنی بر آن بوده‌اند که هر چه سالک بیشتر از اشیاء مادی و مال و منال دنیوی و جاه و مقام صوری منقطع شود به نجات نزدیکتر خواهد بود بتدریج معنی وسیعی یافت و بنظر صوفیان دوره‌های بعد که مایه وجد و حال و فهم و ذوق آنها بیشتر بوده فقر واقعی فقدان غنا نیست بلکه فقدان میل و رغبت بغنا است یعنی چیزی که در فقر مهم است تهی بودن قلب است از هر قسم علاقه از جمله علاقه بمال دنیا و تنها تهی بودن دست از مال دنیا کافی نیست و فقری که

بآن مباهات شده و «الفقر فخری» گفته شده عبارت از آن است که فقیر از هر فکر و میلی که او را از خدا منحرف کند بر کنار باشد خواه آن فکر و میل دنیا باشد و خواه آخرت.

فقیر باین معنی ممکن است ثروتمند باشد یا جاه و مقام صوری داشته باشد بوسائل مشروع و پسندیده مال بدست آورد، مولد ثروت باشد، متقلد امور مهم جامعه باشد و بکارهای عمومی منصوب شود ولی مال حلالی را که از راه مشروع بدست آورده در راه خیر صرف کند و مقام و جاه و منصب را وسیله خدمت بخلق قرار دهد.

شیخ نجم الدین رازی در کتاب مرصادالعباد «در بیان سلوک ارباب نعم واصحاب اموال» میگوید: «بدانکه مال و نعمت و جاه و دولت دنیا بر مثال نردبان است که بدان بر علو^۱ توان رفت و هم بدان بسفل توان رفت پس مال و جاه را هم وسیلت درجات بهشت و قربت حق میتوان ساخت و هم وسیلت در کات دوزخ و بعد حضرت میتواند کرد چنانکه حق تعالی بدین کیمیاگری سعادت اشارت فرمود **وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ** یعنی بدانچه تو را داده ایم از مال دنیا درجات اخروی را بطلب و آنچه نصیب تو است از دنیا فراموش مکن اشارت بدان است که از مال دنیا نصیب تو آن است که در راه خدای صرف کنی نه آنچه بهوا خرج کنی یا بنهی^۲»

صوفی علم را نیز محترم و مفید و راهبر و دلیل می شمرد ولی فقط راهبر و دلیل است و بنوبه خود نردبان ترقی و وسیله بالا رفتن است و بس باین معنی که علم واسطه است نه غایب و مقدمه است نه نتیجه و همینکه سالک از آن مستغنی شد دیگر تقید بآن و اسارت با اصطلاحات آن را مذموم می شمرد و بآنها تکیه علم را غایت مطلوب و نتیجه نهائی انگاشته اند طعنه میزند.

بطوریکه گفته شد احمد بن الحواری وقتی کتب خود را بدریا میریخت گفت:

«ای علم از باب حقیر شمردن دانش نیست که ترا بدریا میافکنم بلکه علت این است که دیگر از توبی نیازم چندان در طلب تو بودم که براهنمائی تو راهی بخدا پیدا کنم و چون این نتیجه حاصل شد دیگر حاجتی ندارم».

حاصل آنکه علم در نظر صوفی مقصود بالذات نیست بلکه مقصود بالعرض است و یکی از وسایل تقدم و ترقی او تا سرحد معینی علم است.

نکته دیگر این است علمی که مورد صحبت صوفی است و در ذم آن حرف میزنند و آن را عقیم و بلا ثمر میخوانند و برای وصول بحقیقت غیر کافی میشمرد علوم است که موضوع آن شناسائی خدا و بحث در ذات و صفات الهی است صوفی فوق شرع و علم و عقل و نقل بکشف و شهود و واردات قلبی قائل است و معتقد است که با تصفیه قلب بمعرفت الهی و حال مشاهده خواهد رسید حتی از راه فناء فی الله ببقاء بالله نایل خواهد شد و در خدا خواهد زیست بنا بر این علوم رسمی و معارف اکتسابی را برای رسیدن بخدا غیر کافی و نارسا دانسته و پابند شدن بقیل و قال مدرسه را سرگردانی میدانند و در این معنی است که «علم را حجاب اکبر» میخوانند باضافه بعد از وصول بمعلوم آنرا امری زائد و عبث میشمارد چنانکه مولانا جلال الدین رومی در مثنوی میگوید:

حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلاله به پیش مرد سرد
چون بمطلوبت رسیدی ای ملیح	شد طلبکاری علم اکنون قبیح
چون شدی بر بامهای آسمان	سرد باشد جستجوی نردبان
جز برای یاری و تعلیم غیر	سرد باشد راه خیر از بعد خیر
آینه روشن که صاف است و جلی	جهل باشد بر نهادن صیقلی
پیش سلطان خوش نشسته در قبول	زشت باشد جستن خط و رسول

حاصل آنکه در مذمت علم و طعن بر علما روی سخن صوفی با علمائی است که بامنطق ناقص بشری و فلسفه و حکمت مدرسی میخواهند بمعرفت و حقیقت برسند و از این نوع علم که سرمایه اهل ظاهر و سلاح پیروان هفتاد و دو ملت است بگذریم

صوفی بسایر علوم نافع و هنرهای مفید که برای معاش خلق و تهیه حوائج زندگی و عمران بلاد و انتظام جامعه و سیاست مدن و مصلحت اجتماع لازم است کاری ندارد باین معنی که این علوم و مباحث از موضوع صحبت تصوف خارج است و صوفی مستقیماً باین مباحث کاری ندارد اما همه آنها را نافع و مفید می‌شمارد علمی که صوفی از آن سخن میراند ممکن است بسه طبقه قسمت شود .

اول علم شریعت یعنی علمی که مستند آن قرآن و حدیث و موضوع آن اوامر و نواهی شرع و افعال و اقوال و ظواهر اعمال مردم است .

این علم بتکلف و کسب حاصل میشود و از علوم آموختنی است این است که علم رسمی و کسبی نامیده میشود .

دوم علم طریقت یعنی علمی که هدف آن تکمیل نفس و ترقی صفات روحانی و تخلیق باخلاق پسندیده و تصفیه قلب است .

این علم از راه مشاهده و عیان حاصل میشود نه با استدلال و برهان و بهمین مناسبت علم کشفی و علم ذوقی خوانده شده است .

سوم علم حقیقت یعنی علمی که هدف آن معرفت خدا است و وصول بآن مقام از دائرة تعلم و تکلف خارج است این است که آنرا علم وهبی و لدنی گفته‌اند یعنی علمی که بدون واسطه مخلوق مستقیماً از طرف خدا بعارف افاضه میشود و باصطلاح عرفا مصداق « **و علمناه من لدنا علماً** » است .

هر وقت صوفی بر حکیم و عالم طعنه میزند و از قیل و قال مدرسه اظهار خستگی و دل گرفتگی میکند و از نارسائی علم حرف میزند و عقل و منطق را عقیم میخواند و پایه استدلال را چوبین و بی تمکین میگوید ناظر بعلم رسمی و کسبی اهل ظاهر است نه علوم و فنون مربوط با اجتماع و مباحثی که موضوع آن بحث در حقائق اشیاء مادی است از قبیل هندسه و طب و حکمت طبیعی و شیمی و صنایع و هر چه که بشر را بکار میآید .

صوفی از آنهایی که علوم رسمی و کسبی را سرمایه جاه و مقام و جمع حطام دنیوی قرار داده اند مذمت میکند مثلاً مولانا جلال الدین رومی در مجلد چهارم مثنوی در « بیان آنکه حصول علم و مال و جاه مرید گهر را فضااحت او است و چون شمشیر است بردست راه زنان » میگوید :

بد گهر را علم و فن آموختن	دادن تیغ است دست راهزن
تیغ دادن در کف زنگی مست	به که آید علم نا کس را بدست
علم و مال و منصب و جاه و قران	فتنه آرد در کف بد گوهران
پس غزا زین فرض شد بر مؤمنان	تا ستانند از کف مجنون سنان
جان او مجنون تنش شمشیر او	واستان شمشیر را زاین زشتخو
آنچه منصب میکند با جاهلان	از فضااحت کی کند صد ارسلان
چون قلم در دست غداری فتاد	لاجرم منصور برداری فتاد
مال و منصب نا کسی کارد بدست	طالب رسوائی خویش آمده است
حکم چون در دست گمراهی فتاد	جاه پندارید و در چاهی فتاد
ره نمیداند قلاووزی کند	جان زشت او جهان سوزی کند

صاحب مرصاد العباد میگوید که بعضی از علماء فاجر بغرض تحصیل جاه و مال و قبول خلق و یافت مناصب سعی در تتبع علم کنند لاجرم هوا برایشان غالب شود و علمشان متابع هوا گردد و کار به هوا کنند و بعلم عمل نکنند و از بسیاری حرص دین بدنیا فرورهند و این نوع از علماء « پیوسته بدرگاه ملوک بمذلت میگردند و بدرامیران و خواجگان باستخفاف در میروند و بخواری و اهانت ایشان را خدمت میکنند و مدح و فضل میگویند و بنفاق ایشان را بدانچه در ایشان نیست ستایش میکنند و بمداهنه بهر باطل که میگویند صدق الامیر میزنند و بطمع فاسد ترك امر معروف و نهی منکر میکنند تا درمی چند از ایشان بستانند یا رشوتی دیگر بدهند و عملی و منصبی بگیرند اعتقاد امراء و خواجگان و لشکریان و ارادت پادشاهان فاسد شود و قیاس کنند که

جمله علماء و مشایخ و درویش همین سیرت بد و خصال مذموم دارند تا بچشم حقارت
 بخواص حق و اولیای حضرت عزت نگریستند و بکلی روی از اینها بگردانیدند و از فواید
 خدمت و صحبت ایشان محروم ماندند و از نور علم و پرتو ولایت ایشان بی نصیب شدند
 در حدیث میآید که چنین عالمی که غرض او از علم دنیا باشد او را از ثواب علم نصیبه‌ئی
 بیش از آن نیست که در دنیا آن جاه و مال بیابد و در آخرت اول آتش افروز دوزخ
 او بود از چنین علم که نافع نباشد استعاضات واجب است چنانکه خواجه علیه السلام
 میفرمود **اعوذ بك من علم لا ينفع** و علم لا ینفع دو نوع است یکی علم شریعت چون
 بدان کار نکنند نافع نباشد اگر چه فی نفسه نافع بود دوم علم نجوم و کهنات و انواع
 علوم فلسفه که آن را حکمت میخوانند و بعضی با کلام بر آمیخته‌اند و آن را اصول دین
 نام کرده تا بنام نیک کفر و ضلالت در گردن خلق کنند و این نوع علم غیر نافع است فی
 ذاته و اگر عمل بدان کنند مهلك و مغوی و مضل بود و بسی سر گشتگان بدین علم از
 راه دین و جاده استقامت بیفتادند و غرور آنکه ما علم معرفت و شناخت حقیقت حاصل
 میکنیم و ندانستند که معرفت حق بقرائت و روایت حاصل نشود الا بروش متابعت ظاهر
 و باطن محمد چنانکه حق تعالی خبر میدهد **وان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه**
ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبیلہ ذلکم وصیکم به لعلکم تتقون

گفتی که بوقت مجلس افروختنی آیا که چه نکته هاست بر دوختنی
 ای بی خبر سوخته سوختنی عشق آمدنی بود نه آموختنی^۱

و همچنین صوفی علم تقلیدی را سبب گمراهی میداند و معتقد است که با علمی که متکی
 بتقلید باشد نه بتحقیق نمی‌توان راهی بحق و حقیقت پیدا کرد.

مولانا رومی مکرر باین موضوع اشاره کرده است از جمله میگوید:

علم تقلیدی بلای جان ماست عاریه است و مانشته کآن ماست

۱- مرصاد العباد چاپ طهران فصل چهارم از باب پنجم در بیان سلوک علما از مفتیان و

زاین خرد جاهل همی باید شدن
هر چه بینی سود خودزان میگریز
هر که بستاید ترا دشنام ده
ایمنی بگذار و جای خوف باش
آزمودم عقل دور اندیش را

عقل را هم آزمودم من بسی

دست در دیوانگی باید زدن
زهر نوش و آب حیوان را بریز
سود و سرمایه بمفلس وام ده
بگذر از ناموس و رسوا باش فاش
بعد ازاین دیوانه سازم خویش را

زاین سپس جویم جنون امغرسی^۱

کز نفور مستمع دارد فغان
همچو طالب علم دنیای دنی است
نی که تا یابد از این عالم خلاص
چون که نورش را اندازد در گشت سرد
هم در آن ظلمات جهدی مینمود
برهد از موشی و چون مرغان پرد
تا امید از رفتن راه سماك
عاشق روی خریداران بود
چون خریدارش نباشد مردورفت
میکشد بالا که الله اشتری
خونبهای خود خورم کسب حلال
چه خریداری کند يك مشت گل
زانکه گل خوار است دایم زرد روی
از تجلی چهره ات چون ارغوان

علم تقلیدی و تعلیمی است آن
چون پی دانش نه بهر روشنی است
طالب علم است بهر عام و خاص
همچو موشی هر طرف سوراخ کرد
چون که سوی دشت نورش ره نبود
گر خدایش پر دهد او با خرد
ور نجوید پر بماند زیر خاك
علم و گفتاری که آن بیجان بود
گر چه باشد وقت بحث علم زفت
مشتی من خدای است و مرا
خون بهای من جمال ذوالجلال
این خریداران مفلس را بهل
گل مخر گل رامخور گل رامجوی
دل بخر تا دائماً باشی جوان

تاشوی شادان و خندان همچو گل
این سخن را روی با صاحب دل است^۱

طالب دل باش تا باشی چو مُل
دل نباشد آنکه مظلومش گل است

چون بیاید مشتری خوش بر فروخت
دائماً بازار او با رونق است
مشتری بیحد که الله اشتری
محرم درسش نه دیو و نه پری^۲

علم تقلیدی بود بهر فروخت
مشتری علم تحقیقی حق است
لب بپسته مست در بیع و شری
درس آدم را فرشته مشتری

دیگر از موارد طعن صوفی بر اهل علم در مورد علمای بی عمل است که مانند
طبیعی که خود مبتلی بدرد باشد و بسایرین دستور علاج بدهد آنها هم در حالیکه در
محراب و منبر جلو می‌کنند و خلق را بر توبه از معاصی تحریض مینمایند خود از
علمی که حامل آنند بهره بر نمی‌گیرند و مصداق ابیات ذیلند :

گرم کن خود را و از خود دار شرم
نوبت تو گشت از چه تن زدی
دور تست این دم چه شده‌های تو
نوبت تو شد بجنبان ریش را
درد مهمان تو شد چون تن زدی
در غم خود چون زنائی وای وای
بانگ بر زن چه گرفت آواز تو
زان نسیم خود بغلطاقی بپوش
دست بیرون آرو گوش خود بکش

ای دلی که جمله را کردی تو گرم
ای زبان که جمله را ناصح بدی
ای خرد کو پند شکر خای تو
ای ز دلها برده صد تشویش را
چون بدرد دیگران درمان بدی
وقت پند دیگرانی های های
بانگ بر لشکر زدن بد ساز تو
آنچه پنجه سال بافیدی بهوش
از نوایت بانگ یاران بود خوش

۱- دفتر دوم مثنوی چاپ علاءالدوله صفحه ۱۵۸ .

۲- دفتر سوم مثنوی چاپ علاءالدوله صفحه ۱۷۸ .

سر بُدی پیوسته خود را دم مکن پاودست وریش و سبالت کم مکن^۱

چون نکه مردی نیست خنجرها چه سود چون ندارد دل ندارد سود خود
از علی میراث داری ذوالفقار بازوی شیر خدا هستت بیار
گر فسونی یاد داری از مسیح کولب و دندان عیسی ای وقیح
کشتیی^۲ سازی ز توزیع و فتوح کویکی ملاح کشتی همچو نوح
بت شکستی گیرم ابراهیم وار کو بت تن را فدا کردن بنار
گر دلیلت هست اندر فعل آَر تیغ چوبین را بدو کن ذوالفقار
آن دلیلی کو ترا مانع شود از عمل آن نقیمت صانع شود
خائفان راه را کردی دلیر از همه لرزان تری تو زیر زیر
بر همه درس تو کل می کنی در هوا تو پشه را رگ میزنی
چون ز نامردی دل آکنده بود ریش و سبالت موجب خنده بود^۲

و همچنین بعقیده صوفی سر همه عالم ها خود شناسی است و اگر کسی همه چیزها را خوب بداند ولی خود را نداند و بمعرفت خویش واقف نباشد جاهل است و کسی که هیچ چیز نداند ولی خود را بشناسد بر او رجحان دارد زیرا بعقیده صوفی راه خدا شناسی خود شناسی است و همانطور که سقراط بحث و تحقیق در خود انسان را اساس و محور فلسفه قرار داد و معتقد بود که باید همه جهد طالب صرف فهم قوانین باطنی انسان و قوه فکر و اراده او شود صوفیه هم میگویند «من عرف نفسه فقد عرف ربه» یعنی شناخت خود راهی است که مؤدی بشناخت خدا میشود.

مولانا جلال الدین رومی در رساله « فیه مافیه » میگوید: « که سید برهان

الدین محقق سخنی میفرمود یکی گفت مدح تو از فلان کس شنیدم گفت تا ببینم که

۱- مثنوی مولانا جلال الدین رومی جلد ششم چاپ علاءالدوله صفحه ۶۴۴ .

۲- مثنوی جلد پنجم چاپ علاءالدوله صفحه ۴۹۹ .

آن فلان چه کس است اورا آن مرتبه است که مرا بشناسد و مدح من کند اگر او مرا
 بسخن شناخته است پس مرا شناخته باشد چه سخن و حرف و صوت و لب و دهان نماید
 این همه عرض است و اگر بفعل شناخته باشد همچنین و اگر بذات شناخته آنکه
 دانم که او مدح من تواند کردن و آن مدح از آن من باشد و الا خطا است آن همچنین
 باشد که پادشاهی پسری را بر مل آموختن داد بسیار سعی کرد تا نیکو بداندست پس
 پادشاه روزی انگشتی در دست گرفت و گفت ای پسر بگو تا چه دارم در دست گفت
 گرد است و کانی است و سوراخی در میان دارد گفت نشانها راست دادی حکم کن
 که چنین چیز چه باشد بعد از فکر بسیار گفت که آسیاسنگی باشد گفت آخر چندین
 نشانه‌های دقیق که عقول در آن حیران میشوند دادی از قوت تحصیل و دانش این قدر
 عقل نداشتی که آسیا در مشت نگنجد و در دست نتوان گرفت همچنین علمای زمان در
 علم موی میشکافند و چیزهایی که بایشان تعلق ندارند میگویند و نیکو میدانند و آنچه
 مهم است و بایشان نزدیکتر از همه است و آن خودی او است نمیدانند یعنی خود را
 نمی‌شناسند که پا کند یا ناپاک که من عرف نفسه فقد عرف ربه همه چیزها را بحل و
 حرمت حکم میکنند که این جایز است و آن ناجایز و این حلال است و آن حرام
 خود را ندانند که چیستند» (فیه مافیه چاپ شیراز صفحه ۱۷-۱۸) .

و نیز در مثنوی میفرماید :

صد هزاران فضل داند از علوم	جان خود را می‌نداند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یجوز و لایجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
این روا و آن ناروا دانی و لیک	خود روا یا ناروائی بین تو نیک
قیمت هر کاله میدانی که چیست	قیمت خود را ندانی زاحمقی است
سعدیها و نحسها دانسته	نگری سعدی تو یا ناشسته
جان جمله علمها این است این	که بدانی من کیم در یوم دین

آن اصول دین بدانستی ولیک
از اصولیت اصول خویش به

بنگراندر اصل خود کوهست نیک
که بدانی اصل خود ای مرد مه
(دفتر سوم چاپ علاءالدوله صفحه ۲۶۱)

ودرجای دیگر میگوید :

در گشاد عقدها گشتی تو پیر
عقده کان بر گلوی ماست سخت
گر بدانی که شقیی^۱ یا سعید
حل این اشکال کن گر زادمی
حد اعیان و عرض دانسته گیر
عمر در محمول و در موضوع رفت
هر دلیلی بی نتیجه و بی اثر
جز بمصنوعی ندیدی صانعی
میفزاید در وسایط فلسفی
این گریزد از دلیل و از حجیب
گردخان او را دلیل آتش است

عقده چند دگر بگشاده گیر
که ندانی که خسی یا نیک بخت
آن بود بهتر زهر فکر عتید
خرج این دم کن اگر صاحب دمی
حد خود را دان کن آن نبود گزیر
بی بصیرت عمر در مسموع رفت
باطل آمد در نتیجه خود نگر
بر قیاس اقترازی قانعی
از دلایل باز بر عکسش صفی
از پی مدلول سر برده بجیب
بی دخان مارا در این آتش خوش است

(دفتر پنجم چاپ علاءالدوله صفحه ۴۴۳)

صوفی صفای قلب را از علمی که با حرف شروع و بحرف خاتمه بیابد بهتر
میداند و سادگی دل را بر نقوش رنگارنگ علوم رسمی و غبار افکار متشمت ترجیح
میدهد زیرا چنانکه گفتیم صوفی ناظر به نتیجه است بواسطه و سبب اهمیتی نمیدهد
جلال الدین رومی میگوید^۱ :

این سبب ها بر نظرها پرده هاست
که نه هر دیدار صنعش را سزااست

دیده باید سبب سوراخ کن
تا مسبب بیند اندر لامکان
تا حجب را بر کند از بیخ و بن
هرزه بیند جهد و اسباب دکان
از مسبب میرسد هر خیر و شر
نیست اسباب و وسایط را اثر

اگر علم یکی از وسائط تقرب بمنظور روحانی او باشد از آن استمداد میجوید
و اگر برخلاف او را از طریق باز دارد چهل را بر چنین دانائی شومی ترجیح میدهد
و بآن پشت پا زده میگوید^۱ :

گر تو خواهی کت شقاوت کم شود
حکمتی کز طبع زاید و از خیال
جهد کن تا از تو حکمت کم شود
حکمتی بی فیض نور ذوالجلال
حکمت دنیا فزاید ظن و شک
فکر آن باشد که بگشاید رهی
حکمت دینی برد فوق فلک
راه آن باشد که پیش آید شهی

زیرا اصل صفا و روشنی و پاکی دل است و علوم ذوقی و کشفی مخصوص
صاحب دلان است .

بسیاری از بزرگان صوفیه از جنبه علوم اکتسابی از عوام بوده و با کتاب و دفتر
سروکاری نداشته اند ولی با صفای قلب و شور و حرارت و ذوق دانشمندان بزرگی
را پیرو افکار و آراء خود ساخته اند .

شمس تبریزی که چنانکه از کتب تراجم احوال عرفا بر می آید از اهل علم نبوده^۲

۱- مثنوی چاپ علاءالدوله صفحه ۱۷۶.

۲- جامی در نفحات الانس در شرح حال شمس الدین تبریزی میگوید که او و فخرالدین عراقی
هر دو از تربیت یافتگان بابا کمال جندی بوده اند « در هرفتحی و کشفی که شیخ فخرالدین عراقی
را روی مینمود آن را در لباس نظم و نثر اظهار همی کرد و بنظر بابا کمال جندی میرسانید و
شیخ شمس الدین از آن هیچ چیز اظهار نمیکرد روزی بابا کمال ویرا گفت فرزند شمس الدین از
آن اسرار و حقایق که فرزند فخرالدین عراقی ظاهر میکند بر تو هیچ لایح نمیشود گفت بیش از آن
مشاهده میافتد اما بواسطه آنکه وی بعضی از علوم مصطلحات و رزیده میتواند که آنها را در لباس
بقیه پاورقی در صفحه ۵۲۸

و در روش و گفتار بسیار خشن و تلخ بوده و از این جهات و جهات دیگر از قبیل فقر و شور و حرارت و صراحت لهجه و لحن تند و زننده در تحقیر علوم صوری و شئون ظاهری و مخالفت با عادات و رسوم اهل ظاهر و اطمینان بقوت نفس و فوت جاذبه خویش و مرگ غیر طبیعی و امثال آن سقراط را بیاد میآورد بپرکت صفات مذکوره داهییه بزرگی چون جلال الدین رومی را پیرو شیفته بلکه اسیر دل‌باخته خود ساخته بود^۱ چندانکه جلال الدین رومی او را مظهر تام و کامل خدا می‌شمرد و بمقام پرستش باوارادت می‌ورزید^۲

نیکو جلوه دهد و مرا آن قوت نیست بابا کمال فرمود که حق سبحانه و تعالی ترا مصاحبی روزی کند که معارف و حقائق اولین و آخرین را بنام تو اظهار کند و ینابیع حکم از دل او برزبان جاری شود و بلباس حرف و صوت در آید طراز آن لباس نام تو باشد» (نفحات الانس چاپ هندوستان صفحه ۴۱۴).

۱- جامی در نفحات الانس در ذکر شمس الدین تبریزی میگوید: شمس الدین محمد بن علی بن ملک داود التبریزی رحمه الله تعالی خدمت مولوی در القاب وی چنین نوشته است المولی الاعز الداعی الی الخیر خلاصه الارواح سر المشکوة والزجاجة والمصباح شمس الحق والدین نور الله فی الاولین والآخرین.

۲- دیوان مولانا جلال الدین رومی معروف به «کلیات شمس تبریز» که مرکب از چندین هزار بیت است مملو بمدح و ستایش شمس تبریزی است که ما برای نمونه یکی از غزلیات مولانا را در این جا نقل میکنیم:

پیر من و مرید من درد من و دوی من	فاش بگفتم این سخن شمس من و خدای من
از تو بحق رسیده ام ای حق حق گزار من	شکر ترا ستاد دهم شمس من و خدای من
مات شوم ز عشق تو ز آنکه شه دو عالمی	تا تو مرا نظر کنی شمس من و خدای من
محو شوم به پیش تو تا که اثر نماندم	شرط ادب چنین بود شمس من و خدای من
شهبز جبرئیل را طاقت آن کجا بود	کز تو نشان دهد مرا شمس من و خدای من
حاتم طی کجا که تا بوسه دهد رکاب را	وقت سخا و بخششت شمس من و خدای من
عیسی مرده زنده کرد دید فنای خویشتن	زنده جاودان توئی شمس من و خدای من
ابر بیا و آب زن مشرق و مغرب جهان	صور بدم که میرسد شمس من و خدای من
حور قصور را بگورخت برون بر از بهشت	تخت بنه که میرسد شمس من و خدای من

شیخ صلاح الدین زر کوب قونوی که از اجله اصحاب مولانا جلال الدین رومی بوده و از طرف او مقام شیخی و پیشوائی داشته و خلیفه مولانا بوده مردی امی و عامی و یکی از پیشه وران ساده بوده است حتی مطابق موازین لغت درست و صحیح سخن

کعبه من کنشت من دوزخ من بهشت من
برق اگر هزار سال چرخ زند بشرق و غرب
نعره هوی های من از در روم تا به بلخ
مونس روزگار من شمس من و خدای من
از تو نشان کی آورد شمس من و خدای من
اصل کجا خطا کند شمس من و خدای من

از در مصر تا بچین گفته و های و هوی من
گفته شمس دین بخوان شمس من و خدای من

(کلیات شمس تبریز چاپ هند صفحه ۶۲۳)

و نیز در مواضع مختلف از مجلدات مثنوی با تجلیل و تکریم فوق العاده شمس تبریزی را یاد میکند که بعضی از آن ابیات در اینجا نقل میشود :

آفتاب آمد دلیل آفتاب
از وی ار سایه نشانی میدهد
سایه خواب آرد ترا همچون سمر
خود غریبی در جهان چون شمس نیست
شمس در خارج اگر چه هست فرد
لیک آن شمس که شد مستش اثر
در تصور ذات او را گنج گو
گر دلیلت باید از وی رو متاب
شمس هر دم نور جانی میدهد
چون بر آید شمس انشق القمر
شمس جان باقی است کورا امس نیست
مثل او هم میتوان تصویر کرد
نبودش در ذهن و در خارج نظیر
تا در آید در تصور مثل او

شمس تبریزی که نور مطلق است
آفتاب است و زانوار حق است

چون حدیث روی شمس الدین رسید
شمس چارم آسمان سر در کشید

مشرق خورشید برج قیرگون
مشرق او نسبت ذرات او
آفتاب ما ز مشرقها برون
نی برآمد نی فروشد ذات او

باز گرد شمس میگردم عجب
هم ز فر شمس باشد این سبب

شمس باشد بر سببها مطلع
هم از او جهل سببها منقطع

نمیرانده است^۱ با این حال دانشمند جلیل‌القدر کم نظیری چون مولانا نسبت باو بحد
عشق و دل‌باختگی علاقه‌مند بوده و اشاره باو می‌فرماید :

نمیت در آخر زمان فریاد رس
گر ز سر سر او دانسته‌ای
سینه عاشق یکی آبی است خوش
چون ببینی روی او را دم مزن
از دل عاشق برآید آفتاب
و در موقع بیماری او فرموده :

رنج تن دور از توای تو راحت جانهای ما
صحت تو صحت جان و جهان است ای قمر
عافیت بادا تمت را ای تن تو جان صفت
گلشن رخسار تو سرسبز بادا تا ابد
رنج تو بر جان ما بادا مبادا بر تمت
و در مرثیه او می‌فرماید :

ای ز هجرانت زمین و آسمان بگریسته
شه صلاح‌الدین برفتی ای همای گرم رو
بر صلاح‌الدین چه داند هر کسی بگریستن
دل میان خون نشسته عقل و جان بگریسته
هم کسی باید که داند بر کسان بگریسته
از کمان جستی چو تیری و ان کمان بگریسته^۴

۱- در مناقب العارفین ذکر شده: «اغلب طاعنان و طاغیان شیخ را عامی و نادان میخواندند و نیز افلاکی روایت میکند: «روزی مولانا [یعنی جلال‌الدین رومی] فرمود آن «قلف» را بیاورید و در وقتی دیگر فرموده بود که فلانی «مفتلا» شده است بوالفضولی گفته باشد که «قفل» بایستی گفتن و درست آن است که «مبتلا» گویند فرمود که آن چنان است که گفتی اما جهت رعایت خاطر عزیز چنان گفتم که روزی صلاح‌الدین «مفتلا» گفته بود و «قلف» فرموده و راست آن است که او گفته چه اغلب اسماء و لغات موضوعات مردم است در هر زمانی از مبدأ فطرت» (نقل از رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین رومی تألیف فاضل دانشمند آقای بدیع الزمان فروزان فراستاد دانشگاه تهران).

۲- نقل از رساله مذکوره صفحه ۸۰ که از روی نسخه مناقب افلاکی نقل کرده‌اند.

۳- رجوع شود بر رساله مذکور صفحه ۱۰۹-۱۱۰.

۴- کلیات شمس تبریز چاپ هندوستان صفحه ۷۵۶.

تالیفات صوفیه

با وجود همه اینها چنانکه ابوسعید ابو الخیر در حالیکه کتابهای خود را در زیر خاک میکرد روی بکتابها کرده گفت: «نعم الدلیل انت والاشتغال بالدلیل بعد الوصول محال» صوفی اشتغال بعلوم رسمی و کسبی را تا پیش از وصول بمطلوب مفید میداند و چنانکه از تراجم احوال و همچنین از آثار نظم و نثر بزبان عربی و فارسی بعضی از بزرگان صوفیه برمیآید بیشتر عرفای معروف در علوم ظاهر احاطه کامل داشته‌اند و بعضی از آنها تالیفات مهم و آثار بسیار گرانبها بیادگار گذاشته‌اند باین معنی که با آنکه در اول امر از اشتغال بعلم و کتاب و درس و بحث احتراز می‌جسته و از تالیف و تصنیف روگردان بوده‌اند بالاخره بر اثر احتیاج و ظهور علل و عواملی که در صفحات گذشته این کتاب بآن اشاره شد زیر بار تالیف و تصنیف و تعلیم و تعلم رفته‌اند و از زمانهای بسیار قدیم یعنی از اوائل قرن سوم دست باین کار زده‌اند و همان مقدار از آثار نظم و نثر آنها که از دستبرد روزگار محفوظ مانده و بما رسیده در تاریخ ادب ایران حائز کمال اهمیت است.

اینك بنحو اختصار بعضی از آثار و مؤلفات نثری و نظمی صوفیه را در این جا نام میبریم.

ابن الندیم متوفی در سنه سیصد و هشتاد و پنج که در سال سیصد و هفتاد و هفت کتاب «الفهرست» را تالیف کرده در فن پنجم از مقاله پنجم^۱ این کتاب عده‌ئی از صوفیه را نام میبرد که دارای تالیف و تصنیف بوده‌اند و ما نام آنها و نام کتب آنها را از «الفهرست» نقل میکنیم:

یحیی بن معاذ رازی مصنف «کتاب المریدین»^۲.

۱- «الفن الخامس من المقالة الخامسة فی اخبار السیاح والزهاد والعباد والمتصوفة المتکلمین

علی الخطرات والوساوس» (الفهرست چاپ مصر صفحه ۲۶۰).

۲- شاه بن شجاع کرمانی متوفی قبل از سنه سیصد کتابی رد بر یحیی معاذ رازی نوشته و

عقیده او را راجع بفضل غنابر فقر رد کرده است (نفحات الانس صفحه ۸۷ چاپ هندوستان).

ابو حفص (عمر بن محمد بن عبدالحکم) مصنف کتاب «قیام اللیل والتهجد»
بشر بن حارث مصنف «کتاب الزهد».

حارث ابن اسد محاسبی بغدادی مصنف کتاب «التفکر والاعتبار» و کتب بسیار
دیگر در زهد و اصول دیانت و ردّ بر معتزله.

ابو السری منصور بن عمار که نام کتاب بمؤلفات خود نداده بلکه آنها را «مجالس»
نامیده است^۱

ابو جعفر محمد بن حسین برجلانی مصنف کتاب الصحبة و کتاب المتّیین
و کتاب الجود والکرم و کتاب الهمه و کتاب الصبر و کتاب الطاعة.

عتبة الغلام مصنف رساله‌ئی در زهد.

ابن ابی الدنيا (عبیدالله بن محمد بن عبید) که در سنه دویست و هشتاد و یک از دنیا
رفته است ابن النّدیّم سی و سه کتاب^۲ از او نام میبرد از قبیل «کتاب مکاید الشیطان»
و «کتاب الاخلاص و النیة» و «کتاب مکارم الاخلاق» و «کتاب التقوی» و
«کتاب زهد مالک بن دینار».

ابن الجنید مصنف کتاب المحبة و کتاب الخوف و کتاب الورع و کتاب الرهبان
ابو الحسن علی بن محمد بن احمد مصری که اصلاً از مردم سرمن رأی بوده و در
آنجا متولد شده و بمصر منتقل شده بعد ببغداد آمده است و در سنه سیصد و سی و هشت
وفات یافته است مصنف کتابی بوده بنام «کتاب الکبیر» که محتوی برچهل کتاب
بوده از قبیل «کتاب المراقبة» و «کتاب الخوف» و کتاب «فضل الفقر علی الغنی»^۳
عبدالله بن احمد بن محمد معروف به غلام خلیل مصنف کتاب الدعاء و کتاب -
الانقطاع الی الله و کتاب الصلاة و کتاب المواعظ.

عبدالله بن سهل تستری مصنف کتاب دقائق المحبین و کتاب مواعظ العارفين
و کتاب جوابات اهل الیقین.

ابو حمزہ صوفی مصنف کتاب المتیمین من السیاح والعباد والمتصوفین .
 ابوالحسن احمد بن محمد دینوری کہ کتبی بنام « کتاب الابدال » و « کتاب
 مواطن العباد » از ابو حمزہ صوفی روایت کرده است .
 محمد بن یحیی کہ شخصی بنام ابو علی محمد بن مغن بن هشام القاری کتابی
 بنام « کتاب التوکل » از او روایت کرده است .
 جنید مصنف کتاب امثال القرآن و کتاب رسائل .
 حسین بن منصور حلاج مصنف چهل و شش کتاب کہ نام آنها را ابن الندیم^۱
 ضبط کرده از قبیل کتاب طاسین الازل و کتاب علم البقاء و الفناء و کتاب الیقین
 و کتاب التوحید^۲ .

۱- رجوع شود به الفہرست صفحہ ۲۶۹-۲۷۲ .

۲- ابن الجوزی نیز از یک عدہ از مصنفین صوفی و کتب آنها در تلخیص ابلیس صحبت میکند
 از قبیل حارث محاسبی و ابو عبد الرحمن سلمی و ابو نصر سراج و ابو طالب مکی و ابو نعیم اصفہانی و
 عبد الکرم بن ہوازن قشیری و محمد بن طاهر مقدسی و ابو حامد غزالی و ابو سعید احمد بن عیسی
 الخراز و حسین بن منصور حلاج (رجوع شود بہ تلخیص ابلیس چاپ مصر صفحہ ۱۷۴-۱۸۴) .
 صاحب کتاب کشف المحجوب ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الہجویری الغزنوی
 متوفی در حدود چہار صد و ہفتاد از یک عدہ کتب و مولفات صوفیان در کتاب کشف المحجوب صحبت
 کردہ کہ ذیلا نام آن مؤلفات و صاحبان آنها را مطابق فہرستی کہ والنتین ژو کوفسکی طابع کشف
 المحجوب ترتیب دادہ و ضمیمہ کتاب ساختہ است نقل میکنیم .

کتاب سلمی	اسرار الخرق والملونات لعلی بن عثمان الجلابی
کتاب فنا و بقا لعلی بن عثمان الجلابی	بیان آداب المریدین لمحمد بن علی الترمذی
کتاب قشیری	تاریخ اہل صفة لابی عبد الرحمن محمد بن حسین السلمی
کتاب محبت لعمر و بن عثمان المکی	تصانیف ابو جعفر محمد بن المصباح الصیدلانی
کتاب النهج لمحمد بن علی الترمذی	تصحیح الارادہ لجنید بغدادی
لمع لابی نصر السراج	تفسیر لمحمد بن علی الترمذی

بقیہ پاورقی در صفحہ ۵۳۴

آثار صوفیه یعنی کتب منشور آنها را میتوان بدو دوره منقسم ساخت یکی دوره تألیفات ساده و دیگری دوره تصنیفات علمی .

در دوره اول یعنی دوره تألیفات ساده که قسمت معظم آثار صوفیه عبارت از آن است تألیفات صوفیه حکم رساله‌های عملی را داشته و عبارت بوده است از تعالیم مشایخ بمریدان در آداب سلوک که یا شیخ شخصاً دستور سلوک مرید را مینوشته و یا در حلقات صوفیه تقریر میکرده و مریدان خود مینوشته‌اند . این رسائل که اصولاً برای ارشاد مبتدیان نوشته میشده مشحون بوده است بآیات قرآن و احادیث و اخبار با تفاسیر صوفیانه و توضیحاتی که برای تربیت صوفی و سیر و سلوک او لازم شمرده میشده و باضافه از آن راه مرید بر صحت طریقه تصوف اطمینان قلبی و یقین حاصل میکرده است .

در این دوره هنوز مباحث فلسفی در تصوف نفوذ نیافته و افکار و آراء حکما مخصوصاً حکمت نوافلاطونی و اشراق شیوع تام نداشته است و محتویات کتب و رسائل صوفیه

کتاب تاریخ المشایخ لمحمد بن علی الترمذی

کتاب در شرح کلام حسین بن منصور حلاج

لعلی بن عثمان الجلابی

کتاب رغائب لابی عبدالله الحارث بن

احمد المحاسبی

مرآة الحکما لشاه بن شجاع الکرمانی

منهاج الدین لعلی بن عثمان الجلابی

نحو القلوب لعلی بن عثمان الجلابی

نوادر الاصول لمحمد بن علی الترمذی

حکایات عراقیان

ختم الولاية لمحمد بن علی الترمذی

رسائل لابی العباس سیاری

الرعاية بحقوق الله تعالى لعلی بن عثمان الجلابی

الرعاية بحقوق الله لاحمد بن خضرویه

غلط الواجدین لابی محمد رویم بن احمد

کتاب اندر اباحت سماع تألیف یکی از ائمه

اهل حدیث

کتاب اندر مرقه لابی معمر اصفهانی

کتاب البیان لاهل العیان لعلی بن عثمان الجلابی

شیخ عطار در مقدمه تذکرة الاولیا نام سه کتاب را میبرد و عین عبارت او این است: « و اگر

طالبی شرح کلمات این قوم مشبع طلب کند و در کتاب « شرح القلب » و کتاب « کشف الاسرار »

و کتاب « معرفة النفس والرب » زبر و زیر آید و بدان معانی محیط شود هر که این سه کتاب را معلوم

کرد گمان ما آن است که هیچ سخن این طایفه الا ماشاء الله بروی پوشیده نماند . »

بطور کلی در اطراف مسائل عملی و معاملات و امور اکتسابی و مجاهدات از قبیل زهد و ریاضت و توبه و صبر و مکارم اخلاق و صدق و اخلاص و امثال آنها دور میزند و مدار بحث مقامات و احوال و کرامات و خوارق عادات منسوب باولیا و مشایخ است و منظور آن است که مرید رفتار آنها را سرمشق و راهبر سیر روحانی خود قرار دهد و همچنین حکم و امثال و پند و اندرزهای منسوب بعرفای مشهور در آن کتب نقل میشده و آیات و احادیثی برای تأیید آن گفته‌ها ایراد میشده است.

چیزی که در آن کتب بنظر فقها و متشرعین مستحدث و بدعت میآید صحبت از خطرات و وساوس^۱ است که ممکن است ما به الامتیاز کتب صوفیه شمرده شود. خلاصه عقیده صوفیه در موضوع «خطرات^۲ و وساوس» این است که گفته‌اند قلب انسان در حکم آینه‌ئی است که دائماً صور مختلف در آن پیدا میشود بطوریکه هیچگاه از این صور خالی نیست و در هر لحظه صورت تازه‌ئی در آن جلوه گر میشود بنا بر این قلب دائماً متغیر است یعنی لا ینقطع تحت تأثیر مؤثرات گوناگون است. از جمله این صور خواطر است^۳ یعنی چیزهائی که وقتی در قلب بوده و بعد بواسطه پیدا شدن چیزهای دیگر قلب از آن غافل مانده است.

-
- ۱- برای تفصیل رجوع شود بکتاب احیاء العلوم غزالی ج ۳ صفحه ۲۳-۲۴ چاپ مصر.
- ۲- هجویری در کشف المحجوب در تعریف خطرات میگوید: «الخطرات آنچه بردل گذرد از احکام طریقت» (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۰۰)
- ۳- هجویری در کشف المحجوب در تعریف خواطر میگوید: «الخواطر بخاطر حصول معنی خواهند اندر دل با سرعت زوال آن بخاطری دیگر و قدرت صاحب خاطر بر دفع کردن آن از دل و اهل خاطر متابع خاطر اول باشند اندر امور که آن از حق باشد به بنده بی‌علت و گویند خیرالنساج را خاطری پدیدار آمد که جنید بر دروی است آن خاطر از خود دفع کرد خاطری دیگر بمدد آن آمد هم بدفع آن مشغول شد سدیگر خاطر بیرون آمد جنید را دید بر در ایستاده گفت یا خیر اگر خاطر اول را متابع بودی و اگر سنت مشایخ را بجای آوردی مرا چندین بر در نبایستی ایستاد و مشایخ گفته‌اند که اگر آن خاطر بود که خیر را اشراف افتاد از آن جنید چه بود گفته‌اند که جنید پیر خیر بود و لامحاله پیر بر کل احوال مرید مشرف باشد» (کشف المحجوب چاپ ژوکوفسکی صفحه ۵۰۲).

خواطر محرّك اراده است و اراده سبب بروز افعال پس مبدأ افعال خواطر است. این خواطر که محرّك رغبت و عزم و نیت و صدور افعال است بر دو قسم است یا انسان را بخیر و صلاح میخواند و یا بشرّ و فساد.

خواطر خوب و پسندیده که بخیر میخواند « الهام » نامیده میشود و خواطر بد و مذموم که بشرّ میخواند « وسواس » نامیده میشود.

از آنجا که این خواطر حادث است محتاج باین است که محدث و مسببی داشته باشد آنچه سبب خواطر پسندیده است « ملك » و آنچه سبب خواطر مذموم است « شیطان » نامیده میشود.

آنچه که قلب را مہیای قبول الهام خیر میکند « توفیق » و آنچه قلب را مہیای قبول وسواس شیطان میکند « اغوا » و « خذلان » نامیده میشود.

پیدا شدن این قسم مباحث بمذاق اهل ظاهر خوش نمیآید و نتیجه آن شد که يك عدّه از فقهای خشك از قبیل ابن الجوزی حنبلی پیرو ظاهر نصوص که چنانکه سابقاً در مبحث عشق و محبت گفتیم حتی در بکار بردن لغات هم پیرو نصوص قدما است بر ضد صوفیه قیام نموده آراء و اقوال آنها را در مبحث خطرات و وسواس و مباحث شبیه بآن بدعت و خلاف شرع شمردند^۱.

از کتب این دوره که عموماً بزبان عربی بوده چیز مهمی باقی نمانده بلکه غالب آن کتب و رسائل که در کتاب الفهرست نام برده شده از میان رفته است مگر آن مقدار که صوفیان قرنهای بعد که دسترسی بآنها داشته در کتب خود ذکر کرده اند.

۱- ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس در ذکر مصنفات صوفیه میگوید که در بین صوفیه اشخاصی پیدا شدند که در جوع و فقر و وسواس و خطرات سخن راندند و بعضی از آنها از قبیل حارث محاسبی در این مواضع کتبی تصنیف کردند و معظم این تصانیف مستند باصلی نیست چنانکه چون از احمد بن حنبل از وسواس و خطرات پرسیدند گفت « صحابه و تابعین چیزی در این موضوع نگفته اند » (تلخیص ابلیس چاپ مصر صفحه ۱۷۴ - ۱۸۰).

دوره دوم دوره تصنیفات علمی صوفیه است یعنی دوره که فلسفه و حکمت نضج گرفته بوده و علوم رواج یافته بوده است و در مباحث دینی نفوذ پیدا کرده و بکوشش عده‌ئی از حکما و علما بین دین اسلام و حکمت و فلسفه توفیق حاصل شده بوده است.

در این دوره همانطور که حکمت و فلسفه در اصول دین اسلامی «علم کلام» را بوجود آورده و در فروغ دین قیاس و رأی بکار برده شده است تصوف هم تحت تأثیر حکمت الهی بصورت علم در آمده یعنی با اصول و مبانی فلسفی متکی شده و یک نوع تصوف مدرسه‌ئی بوجود آمده در ردیف سایر علوم در آمده است.

پیشوای معروف این دوره شیخ محیی الدین ابن العربی است و بعد از او شاگردانش مخصوصاً صدرالدین قونوی که مطالب فلسفه الهی و مباحث عقیده وحدت وجود را مورد بحث دقیق قرار داده‌اند.

اینک عده‌ئی از کتب معروف و مشهور صوفیه را که تا قرن هشتم تصنیف شده و برای ما باقی مانده و غالب آنها بطبع رسیده است در اینجا بطور اجمال وصف میکنیم.

۱- مؤلفات حارث محاسبی که بعضی از آنها باقی مانده است و اخیراً کتب معروف او موسوم به «کتاب الرعاية لحقوق الله» باهتمام مارگارت اسمیت در جزء کتب اوقاف گیب (دوره جدید شماره ۱۵) در سنه یک هزار و نه صد و چهل میلادی بطبع رسیده است.

۲- «کتاب اللمع فی التصوف» تألیف ابو نصر عبدالله بن علی سرّاج طوسی متوفی در سال سیصد و هفتاد و هشت که یکی از قدیمترین و معتبرترین کتب مؤلفین قدیم صوفیه است و مشتمل بر مقدماتی است برای بیان تصوف و شناساندن عرفان و اهمیت مقام صوفیه و عرفا و بحث در احوال و مقامات سالک طریقت و اقامه ادله از قرآن و احادیث برای اثبات صحت مقالات صوفیه و مقامات عارفین و مناقب مشایخ قوم و شرح

۱- رجوع شود بمقاله لوی ماسینیون مستشرق فرانسوی در دائرة المعارف اسلامی راجع

آداب متصوفه و اثبات آیات و کرامات و خوارق عادات اولیا و توضیح الفاظ و اصطلاحات مشکله و تفسیر و توجیه شطحیات صوفیه و امثال آن و نیز تقریباً نام دویست نفر صوفی در این کتاب وارد شده که متضمن فوائد تاریخی است راجع بصوفیان قرون اول اسلام یعنی صوفیان مقدم بر واسطه قرن چهارم هجری که نام بسیاری از آنها در تراجم احوال عرفا ضبط نشده و بابا جمال اشاره بآنها شده است^۱.

۳- کتاب «التعرف لمذهب التصوف» تألیف ابوبکر محمد بن ابراهیم بخاری الکلابادی متوفی در سنه سیصد و هشتاد (یا سیصد و نود) که بگفته حاجی خلیفه در کشف الظنون مشایخ صوفیه درباره آن کتاب گفته اند: «لولا التعرف لما عرف التصوف»:
 ۴- کتاب «قوت القلوب فی معامله المحبوب» تألیف ابوطالب محمد بن علی بن عطیة الحارثی المکی متوفی در سال سیصد و هشتاد و شش که بگفته جامی در نفحات الانس «قالوا لم یصنف فی الاسلام مثله فی دقائق الطريق» این کتاب در دو مجلد در سنه یک هزار و سیصد و ده هجری قمری در مصر بطبع رسیده است.

۵- طبقات الصوفیه تألیف ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین السلمی النیشابوری متوفی در سال چهارصد و دوازده که ابن الجوزی در کتاب تلخیص ابلیس بعد از حارث محاسبی او را از قدیمترین مؤلفین صوفیه شمرده است. کتاب طبقات الصوفیه سلمی را خواجه عبدالله انصاری هروی در مجالس و عظمی املا میکرده و بعضی تراجم مشایخ دیگر بر آن افزوده است و چون بزبان هروی قدیم بوده جامی آنرا تلخیص و تهذیب کرده و تراجم دیگر بر آن افزوده و باین طریق کتاب «نفحات الانس» را ساخته است.

۶- کتاب حلیة الاولیا و طبقات الاصفیاء تألیف ابو نعیم احمد بن عبدالله اصفهانی متوفی در سنه چهارصد و سی که بزبان عربی تألیف شده و در سال چهارصد و بیست و دو

۱- این کتاب در سنه یک هزار و نهصد و چهارده میلادی در لیدن بنفقه اوقاف کتب بتصحیح و اهتمام مستشرق انگلیزی رینولدالین نیکلسن بافهارس رجال و نساء و اماکن و قبائل و مقدمه مفصل بانگلیزی در دویست صفحه بطبع رسیده است.

تألیف آن با تمام رسیده است و از سنه یک هزار و سیصد و پنجاه و یک تا سنه یک هزار و سیصد و پنجاه و هفت هجری قمری در مصر بطبع رسیده است و مشتمل است بر شرح احوال مفصل و مبسوط ششصد و هشتاد و نه نفر از زهاد و عباد و نساك و صوفیه از صدر اسلام تا اواخر قرن چهارم بعلاوه سخنان و مواعظ و حکم و آداب و قصص و حکایاتی که بهر يك از آنها منسوب است و احادیث و اخباری که عده کثیری از ایشان روایت کرده اند کتاب حلیۃ الاولیاء مفصل ترین کتابی است که در تراجم احوال صوفیه تا کنون تألیف شده است.

۷- رساله قشیریہ تألیف ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن القشیری النیشابوری (متوفی در سنه چهارصد و شصت و پنج در نیشابور) که در سنه هزار و سیصد و چهل و شش هجری قمری در مصر بطبع رسیده است. این کتاب با آنکه رساله موجزی است یکی از جامع ترین مؤلفات صوفیه است و مشتمل است بر بیان عقائد صوفیه و شرح حال مختصر هشتاد و سه نفر از مشایخ معروف و تفسیر الفاظ مشکله شایع بین عرفا و بیان مقامات و احوال و آداب اهل سلوک و کرامات اولیاء و امثال آن.

۸- کشف المحجوب لارباب القلوب تألیف ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الغزنوی متوفی در حدود چهارصد و هفتاد که در سنه هزار و سیصد و چهل و چهار هجری قمری مطابق سنه هزار و نهصد و بیست و شش میلادی در لندن گراد باهتمام ژو کوفسکی بانضمام هفت فهرست^۱ و مقدمه ئی بزبان روسی بطبع رسیده است.

کتاب « کشف المحجوب » تاجائیکه اطلاع داریم قدیمترین تألیف صوفیه است در زبان فارسی و یکی از جامعترین مؤلفات صوفیانه قرن پنجم است مشتمل بر بیان عقائد مهمه صوفیه و شرح حال مشایخ معروف از قرون اول اسلام تا زمان

۱- هفت فهرست عبارتند از: فهرست نامهای اشخاص و انساب و قبایل و فهرست نامهای جایها

و فهرست ملل و نحل و فهرست کتب و فهرست شعرهای عربی و فهرست سور و آیات قرآن و فهرست احادیث و فهرست اقوال مشایخ.

مؤلف و فرق و مذاهب صوفیه و خصوصیات هریکی از آن فرقه ها و آداب و مقامات و احوال و تعریف و توضیح الفاظ و عبارات مشکله و امثال آن .

۹- کتاب «طبقات الصوفية» تألیف ابواسمعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی متوفی در سنه چهارصد و هشتاد و يك مأخوذ از طبقات الصوفية سلمی نیشابوری که بلهجه هروی قدیم تألیف نموده بوده و همین کتاب است که چنانکه سابق اشاره کردیم جامی آنرا بزبان فارسی معمولی در آورده و تراجم احوال صوفیه متأخر از عصر مؤلف مزبور را نیز بر آن افزوده و نفحات الانس مشهور را از آن ساخته است .

۱۰- کتاب «منازل السائرین» تألیف همان خواجه عبدالله انصاری سابق الذکر که کمال الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی در سنه هفتصد و سی یا هفتصد و سی و پنج) شرح مشهوری بر آن نوشته و متن آن مستقلاً و نیز با شرح کاشانی در مصر و ایران بطبع رسیده است .

۱۱- عدّه‌ئی از مؤلفات حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی متوفی در سنه پانصد و پنج که معروفترین آنها کتاب احیاء علوم الدین است بعبری و کتاب کیمیای سعادت بفارسی که مکرّر بطبع رسیده است .

حجة الاسلام غزالی یکی از پرشورترین و پرکارترین مؤلفین اسلامی است هیچ کس باندازه غزالی و مانند غزالی نتوانسته است بین تصوف و دین اسلام توفیق بدهد و بعرفان لباس مذهب بپوشاند و متاع وجد و حال را موضوع علم و قیل و قال قرار دهد. بطوریکه غزالی در رساله «المنقذ من الضلال» سیر و سلوک خود را در میان مذاهب و طریقه‌های عصر خود شرح میدهد چون هیچ طریقه او را اقناع نکرد و انکار صرف هم نتوانست او را راضی نگاه دارد لاجرم برای آرامش خاطر بزهد و ترک دنیا و دخول در مسلک عرفان و تصوف متوسل گردید .

۱- برای اطلاع بر شرح حال و آثار و مؤلفات و افکار غزالی رجوع شود بکتاب نفیس «غزالی نامه» تألیف فاضل دانشمند آقای جلال همائی .

غزالی که از مطالعه فلسفه جز یأس و سرگردانی حاصلی بدست نیاورده بود وقتی که از فلسفه اعراض کرد و بتصوف پناه برد باشور و اهتمام بسیاری بر مخالفت فلسفه و تکفیر فلاسفه قیام کرد و تمام دانائی و محصول علم خود را صرف محکم ساختن اساس تصوف کرد یعنی با احاطه علمی و اطلاعی که داشت تمام مسائل تصوف را به تکیه گاههای دینی مستند ساخته و باقوت احتجاج و مهارتی که در استدلال داشت یعنی قوهئی که از سیر و سلوک علمی و مطالعه فلسفه بدست آورده بود بین دیانت و تصوف را جمع کرد و مبانی عرفان را استوار ساخت و در این کار مهارتی بخرج داد چندانکه ابن الجوزی با آنکه همه صوفیه را بجهل نسبت میدهد مراتب احاطه علمی و اطلاعات فقهی حجة الاسلام غزالی را منکر نمیشود بلکه زبان حال او این است که چگونه غزالی فقه و فهم خود را زیر پا گذاشته و از مقام خود تنزل کرده و وقت و دانش خود را صرف آراء صوفیه کرده است .

غزالی در همه نوشته های خود در موضوع تصوف روش تطبیق بین شرع و عرفان را رعایت کرده و در ابواب معاملات بیشتر سخن رانده و از انواق و مواجید کمتر صحبت کرده است بطوریکه کتب او غالباً بکتاب فقه و فتوی و اخلاق دینی شبیه تر است تا بکتاب اهل حال و باین جهت خشکی و برودت علمی بر آن غالب است .

کتاب احیاء العلوم بچهار ربع منقسم میشود : عبادات و عادات و مهملات و منجیات و هر يك از این چهار قسمت مشتمل بر ده کتاب و هر کتاب مشتمل بر فصول و ابواب عدیده است باین طریق :

جزء اول یعنی ربع عبادات مشتمل است بر کتاب العلم و کتاب قواعد العقائد و کتاب اسرار الطهارة و کتاب اسرار الصلاة و کتاب اسرار الزکاة و کتاب الصیام و کتاب الحج و کتاب آداب تلاوة القرآن و کتاب الاذکار والدعوات و کتاب ترتیب الاوراد فی الاوقات جزء دوم یعنی ربع عادات مشتمل است بر کتاب آداب الأكل و کتاب آداب النکاح و کتاب احکام الکسب و کتاب الحلال و الحرام و کتاب آداب الصحبة و المعاشرة مع اصناف الخلق

و کتاب العزلة و کتاب آداب السفر و کتاب السماع والوجد و کتاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر و کتاب آداب المعيشة و اخلاق النبوة .

جزء سوم یعنی ربع مهلكات مشتمل است بر کتاب شرح عجائب القلب و کتاب رياضة النفس و کتاب آفات الشهواتین شهوة البطن و شهوة الفرج و کتاب آفات اللسان و کتاب آفات الغضب و الحقد و الحسد و کتاب ذم الدنيا و کتاب ذم المال و البخل و کتاب ذم الجاه و الريا و کتاب ذم الكبر و العجب و کتاب ذم الغرور .

جزء چهارم یعنی ربع منجیات مشتمل است بر کتاب التوبة و کتاب الصبر و الشكر و کتاب الخوف و الرجاء و کتاب الفقر و الزهد و کتاب التوحيد و التوكل و کتاب المحبة و الشوق و الانس و الرضا و کتاب النية و الصدق و الاخلاص و کتاب المراقبة و المحاسبة و کتاب التفكير و کتاب ذكر الموت .

کتاب کیمیای سعادت که ظاهراً بعد از احیاء العلوم تألیف شده مهمترین مؤلفات فارسی غزالی است و تقریباً تلخیص احیاء العلوم است و بعد از چند فصل در بیان کلیات از قبیل راه وصول بکیمیای سعادت ابدی و شناختن خویشتن و شناختن حق و معرفت دنیا و معرفت آخرت کتاب منقسم بچهار قسمت میشود بنام چهار رکن باین طریق : رکن اول کیمیای سعادت در عبادات و رکن دوم کیمیای سعادت در معاملات و رکن سوم از کتاب کیمیای سعادت در پیدا کردن عقبات راه دین و رکن چهارم از ارکان مسلمانی از جمله کتاب کیمیای سعادت در منجیات و هر یکی از این چهار رکن بده اصل قسمت شده و هر اصل مشتمل بر چند فصل است .

۱۲- مؤلفات احمد غزالی (شیخ مجدالدین ابوالفتوح احمد بن محمد طوسی

غزالی) برادر کهتر حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی متوفی در سنه پانصد و بیست که کتاب احیاء العلوم برادر خود را بنام «لباب الاحیاء» در یک جلد خلاصه کرده و کتاب دیگری بنام «الذخيرة في العلم البصيرة» نوشته است و از همه معروف تر رساله «سوانح العشاق» است در بیان مراتب عشق که لفظاً و معنی کتاب نفیس و شیوایی است و لمعات شیخ عراقی

بر سنن آن نوشته شده است. و نیز مکاتبات وی به عین القضاة همدانی معروف است و همه از ذوق و حال او حکایت میکنند از جمله یکی رساله معروف به «رساله عینیّه» یا «تازیانه سلوک» است که بتصحیح و اهتمام دانشمند معظم جناب آقای حاج سید نصرالله تقوی با مقدمه‌ئی بقلم فاضل دانشمند آقای سید حسن مشکان طبسی در طهران بطبع رسیده است.

۱۳- مؤلفات عین القضاة همدانی (ابوالفضائل عبدالله بن محمد) مقتول در سنه یانصد و بیست و پنج از بزرگان عرفای قرن ششم که در هوش و ذكاء باو مثل زده میشده است و دو کتاب معروف منسوب باو است یکی کتاب «تمهیدات» و دیگر کتاب «زبدۃ الحقائق».

۱۴- کتاب «حالات و سخنان شیخ ابوسعید فضل الله بن ابی الخیر المیهنی» تألیف کمال الدین محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید از احفاد نزدیک شیخ ابوسعید ابوالخیر که در اواسط قرن ششم تألیف شده است. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و پنج باب است باین تفصیل:

باب اول در بدایت حال ابوسعید ابوالخیر باب دوم در انواع ریاضات وی باب سوم در اظهار کرامات وی باب چهارم در فوائد انفاس وی باب پنجم در وصایاء وفات وی. این کتاب مختصر در سنه یکهزار و سیصد و هفده هجری مطابق با یکهزار و هشتصد و نود و نه میلادی در پتربورغ بسمعی و اهتمام ژو کوفسکی بطبع رسیده است و قدیمترین ترجمه حالی است که مستقلاً راجع بزندگانی یکی از عرفا بزبان فارسی نوشته شده باشد. کتاب «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر اضافه بر اهمیت تاریخی از نظر اینکه جزء چند کتاب معدود نشر فارسی و یکی از بهترین نمونه‌های نشر ساده قدیم است نیز حائز اهمیت است.

۱۵- کتاب «اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید» تألیف محمد بن المنور بن ابی سعید بن ابی طاهر بن ابی سعید بن ابی الخیر که ظاهر آیین سنه یانصد و هفتاد و یانصد و هشتاد

چند سال بعد از تألیف کتاب « حالات و سخنان شیخ ابوسعید » تألیف شده است .

محمد بن منور از احفاد نزدیک شیخ ابوسعید ابوالخیر و از بنی اعمام کمال الدین محمد ابن ابی روح مؤلف کتاب حالات و سخنان است و کتاب اسرار التوحید مفصل ترین و بعد از کتاب « حالات و سخنان ابوسعید » قدیمترین ترجمه حالی است که مستقلاً درباره يك نفر عارف بزبان فارسی نوشته شده باشد .

این کتاب را ژو کوفسکی مستشرق روسی در سال یک هزار و هشتصد و نود و نه میلادی مطابق با یک هزار و سیصد و هفده هجری قمری در پتر بورغ بطبع رسانیده است و در سال یک هزار و سیصد و سیزده هجری شمسی مجدداً بسعی و اهتمام فاضل دانشمند آقای احمد بهمنیار بامقدمه و حواشی در طهران بطبع رسیده است .

کتاب اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید مشتمل است بر سه باب .

باب اول در ابتداء حالت شیخ .

باب دوم در وسط حالت شیخ مشتمل بر چهار فصل : فصل اول در حکایاتی که از کرامات شیخ مشهور است فصل دوم در حکایاتی که از آن فایده (حکمت و معرفتی) بحاصل آید فصل سوم در سخنان شیخ فصل چهارم در بعضی از فوائد انفس و شمه از دعوات و نامه ها و ابیات شیخ .

باب سوم در انتهاء حالت شیخ مشتمل بر سه فصل : فصل اول در وصیتهای وی فصل دوم در حالت وفات وی فصل سوم در کرامات وی بعد از وفات .

کتاب اسرار التوحید علاوه بر اهمیت تاریخی که شرح حال عارف بزرگ ابوسعید ابوالخیر است و بمناسبت بسیاری از معاصرین او را نام میبرد و اطلاعات جغرافیائی مفید میدهد و اوضاع زندگانی اجتماعی آن عصر را نشان میدهد یکی از چند کتاب معدود نشر فارسی است و از جهت زیبائی و شیرینی و سادگی یکی از بهترین کتاب های نشر فارسی است .

۱۶- مؤلفات شیخ روزبهان بقلی (ابو محمد بقلی فسوی) متوفی در سال ششصد و شش از قبیل تفسیر عرایس که قسمتی از آن در حاشیه کتاب صفوة الصفاء ابن بزاز در هندوستان بطبع رسیده است و دو شرح فارسی و عربی او بر طواسبین حسین بن منصور حلاج که بتوسط مسیولوی ماسینیون مستشرق فرانسوی بطبع رسیده است و رساله عبهر العاشقین که يك نسخه از آن متعلق بنگارنده است و شرح شطحیات عربی و فارسی و کتاب الانوار فی کشف الاسرار و مؤلفات دیگر که برای اطلاع بر آنها مراجعه شود بکتاب شد^۱ الازار جنید شیرازی که توسط وزارت فرهنگ در تحت طبع است.

۱۷- مؤلفات شیخ محمدالدین بغدادی (ابو سعید شرف بن المؤید بن ابی الفتح البغدادی) که در سنه ششصد و هفت یا ششصد و شانزده برود جیحون در افکنده شده است و بنقل جامی در نفحات الانس تصانیف بسیار داشته است^۲.

۱۸- مؤلفات عزیز بن محمد نسفی که بقول صاحب ریاض العارفین در سنه ششصد و شانزده در ابر قوه وفات یافته است از قبیل «منازل السائرین» و «کشف الحقایق» و «اصول و فروع» و «مبدأ و معاد» و «مقصد اقصی» و خلاصه کتاب مبدأ و معاد بنام «زبدة الحقائق»^۲.

دو کتاب اخیر یعنی «مقصد اقصی» و «زبدة الحقائق» در سنه ۱۳۰۳ هجری قمری در طهران بطبع رسیده که در نهایت فصاحت و سلاست و روانی و عدم تکلف و تصنع مطالب عرفانی را بسهل ترین طریق روشن ساخته است. بنقل ریاض العارفین شیخ سعد الدین حموی گفته که «هر سرّی که من در چهارصد و چهل جلد کتاب پنهان کرده ام عزیز نسفی در کشف الحقائق اظهار کرده است».

۱- در مجموعه مشتمل بر هفت کتاب و رساله تحت شماره ۵۹۸ متعلق بکتابخانه مجلس شورای ملی دو مکتوب از او موجود است.

۲- صاحب ریاض العارفین رباعی ذیل را از عزیز نسفی نقل کرده است.

کس در کف ایام چو من خوار مباد	محنت زده و غریب و غمخوار مباد
نه روز و نه روزگار و نه یار و نه دل	کافر بچنین روز گرفتار مباد

۱۹- مؤلفات شیخ نجم‌الدین کبری مقتول در سنه ششصد و هیجده از بزرگان عرفای اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم^۱.

۲۰- تذکرة الاولیاء تألیف شیخ فریدالدین عطار متوفی در حدود سنه ششصد و بیست که در سال یکهزار و سیصد و بیست و دو هجری قمری مطابق یکهزار و نهصد و پنج میلادی بسعی و اهتمام و تصحیح مستشرق انگلیسی رنولد آلن نیکلسن با مقدمه انتقادی در شرح احوال شیخ عطار بقلم استاد علامه آقای محمد قزوینی در دو مجلد در لیدن بطبع رسیده است.

کتاب تذکرة الاولیا چنانکه از نام آن بر میآید شرح حال و نقل اقوال نود و هفت نفر از معارف عرفای قبل از مغول است که بیشتر اهتمام مؤلف متوجه باقوال و آراء عرفا بوده و کمتر بشرح حال بمعنای واقعی پرداخته است. تذکرة الاولیاء یکی از دلکش‌ترین و زیباترین کتاب‌های نثری تصوف است و از آنجا که مصنف شاعری بزرگ و عارفی پر شور بوده و این کتاب از زیبایی‌ها و جذابیت‌های شعری رنگ گرفته و در بیان عشق و سوختگی و آشفته‌گی حق سخن را ادا کرده است و بهترین وصف کتاب همان است که خود عطار در مقدمه میگوید: «و توان گفتن که این کتابی است که مخمشان را مرد کند و مردان را شیر مرد کند و شیر مردان را فرد کند و فردان را عین درد کند که هر که این کتاب را چنانکه شرط است بخواند آگاه گردد که آن چه درد بوده است در جانها ایشان که این چنین کارها و این چنین شیوه سخنها از دل ایشان بصحرا آمده است».

۲۱- مؤلفات شیخ شهاب‌الدین سهروردی (ابو حفص عمر بن محمد) متوفی در سنه

۱- دورساله بزبان عربی از نجم‌الدین کبری در مجموعه خطی تحت شماره ۵۹۸ در کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است:

یکی رساله موسوم به «فوائج الجمال و فوائج الجلال» که تاریخ کتابت آن هفتصد و نه است و دیگری رساله بنام «الهائم» که ناقص است.

ششصد و سی و دو که معروفترین آنها کتاب «عوارف المعارف» است که در حاشیه
احیاء العلوم غزالی در مصر بطبع رسیده است. کتاب عوارف المعارف یکی از بهترین
و جامعترین مصنفات صوفیه و مشتمل است بر شصت و سه باب در منشاء علوم صوفیه
وماهیت تصوف و فرق صوفیه و شرح خرقة مشایخ و آداب سفر و حضر و سماع و چله
نشینی و اخلاق صوفیه و عبادات و معاملات و آداب صحبت و اخوت و مکاشفات و معرفت
خواطر و مقامات و احوال و امثال آن.

۲۲- مؤلفات شیخ محیی الدین بن العربی متوفی در سال ششصد و سی و هشت
که معروفترین آنها «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» است.

فتوحات مکیه کتاب مفصل و جامعی است محتوی جمیع مباحث صوفیه در
پانصد و شصت فصل که پانصد و پنجاه و نهمین آن خلاصه ایست از همه کتاب. معروف است
که چون ابن عربی از عارف بزرگ معاصر خود ابن الفارض خواست که قصیده تائیه
معروف خودش را شرح کند ابن الفارض گفت بهترین شرح تائیه من فتوحات مکیه تو است.
فتوحات مکیه شاید مفصلترین کتابی باشد که در تصوف تألیف شده است این
کتاب در چهار مجلد ضخیم در سنه هزار و دویست و هفتاد و چهار در بولاق مصر و در سنه
هزار و سیصد و بیست و نه در قاهره مصر بطبع رسیده است.

کتاب فصوص الحکم که بطوریکه در صفحات گذشته گفته شد با شرح و تلخیص
شاگردان محیی الدین بن العربی کتاب درسی عرفان شده است در سنه هزار و دویست
و پنجاه و دو با شرح ترکی در بولاق مصر چاپ شده و در هزار و سیصد و نه و هزار و
سیصد و بیست و یک با شرح عبدالرزاق کاشانی در قاهره بطبع رسیده است.

۲۳- سعدالدین حموی متوفی در سال ششصد و پنجاه از مشاهیر صوفیه قرن هفتم که کتابی
از او بنام «علوم الحقائق و حکم الدقائق» در ضمن مجموعه رسائلی در مصر بطبع رسیده است.
۲۴- کتاب مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد تألیف شیخ نجم الدین رازی معروف
به نجم الدین دایه (ابوبکر عبدالله بن محمد بن شاهاور اسدی رازی) که مختصری

از آن بنام «منتخب مرصاد العباد» در سال هزار و سیصد و یک هجری قمری در طهران بطبع رسیده و نسخه کامل آن نیز در سنه هزار و سیصد و پنجاه و دو هجری قمری (مطابق ۱۳۱۲ هجری شمسی) بسعی و اهتمام مرحوم آقا سید حسین شمس العرفا در طهران بطبع رسیده است. کتاب مرصاد العباد یکی از کتابهای مرغوب تصوف است بزبان فارسی که اضافه بر احاطه مؤلف بمسائل صوفیه و تطبیق تصوف با آیات و اخبار و تأویلات عارفانه و استخراج لطایف عرفانی در نگارش فارسی نیز حسن فوق بکار رفته است^۱.

تألیف کتاب مرصاد العباد بتصریح مؤلف در سنه ششصد و بیست در شهر سیواس انجام یافته و مشتمل است بر پنج باب و چهل فصل.

۲۵- مؤلفات نثر مولانا جلال الدین رومی^۲ متوفی در سال ششصد و هفتاد و دو عبارت است از:

۱- کتاب «فیه مافیه» عبارت است از تقریراتی که مولانا در مجالس خود بیان فرموده و مریدان بقید کتابت در آورده اند و موضوع آن تقریرات مواضع عارفانه و مسائل مربوط با اخلاق و تصوف است. این کتاب در سال هزار و سیصد و سی و سه هجری قمری در طهران و در سال هزار و سیصد و هیجده هجری شمسی در شیراز بطبع رسیده است.

۲- «مکتوبات مولانا جلال الدین رومی» مجموعه ایست مشتمل بر یکصد

۱- در یک مجموعه خطی مشتمل بر هفت کتاب و رساله که بشماره ۵۹۸ در کتابخانه مجلس شورای ملی مطبوع است رساله ای است بزبان فارسی از نجم الدین رازی موسوم به «رساله فی العشق والعقل» که در جواب کسی که شرح کمال عشق و کمال عقل را خواسته نوشته است. تاریخ کتابت آن رساله سنه هفتصد و چهار است و نام کاتب ابوالفتح جلال الجمالی است که در مدرسه علائیه سبزوار کتابت آنرا با تمام رسانیده است.

۲- برای تفصیل رجوع شود بر رساله «تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی» تألیف فاضل دانشمند آقای بدیع الزمان فروزان فر.

وچهل و پنج مکتوب از مولانا جلال الدین رومی بمعاصرین خود از امرای و رجال و اشراف و تجار و دوستان و مریدان که در سال هزار و سیصد و پنجاه و شش در اسلامبول باهتمام د کتر فریدون نافذک بطبع رسیده است .

۳- «مجالس سبعة مولانا» عبارت است از تقریرات مولانا در هفت مجلس و عظمی که بر سر منبر بیان فرموده است. این مجموعه نیز بسعی و اهتمام د کتر فریدون نافذک در سال هزار و سیصد و پنجاه و پنج هجری قمری بطبع رسیده است .

۲۶- مؤلفات شیخ صدرالدین محمد بن اسحق قونوی متوفی در سال ششصد و هفتاد و سه از قبیل «تفسیر فاتحه^۱» و «مفتاح الغیب» و «نصوص^۲» و «فکوک^۳» و «شرح حدیث» و «نفحات الهیه» .

شیخ صدرالدین قونوی بهترین شارح و مقرر تعلیمات محیی الدین بن العربی بوده و طریقه او را شایع و رایج ساخته است و بهمت او و بعضی دیگر از شاگردان محیی الدین است که موضوع «وحدت وجود» در ردیف علوم مدرسه‌ئی قرار گرفته است .

۲۷- مؤلفات شیخ مؤیدالدین جندی از شاگردان و مریدان شیخ صدرالدین قونوی که بنا بگفته جامی در نفحات الانس فصوص الحکم و مواقع النجوم شیخ محیی الدین را شرح کرده «وماخذ سائر شروح فصوص شرح وی است و در آنجا تحقیقات بسیار است که در سائر کتب نیست و کمال وی از آن معلوم میشود» و نیز جامی در نفحات الانس میگوید «ووی را بر طریق ابن الفارض رحمه الله در بیان حقایق و معارف اشعار عربی لطیف است و از آن جمله است این دو بیت که شیخ فخرالدین عراقی در کتاب لمعات آورده اند .

۱- این کتاب در سنه ۱۳۱۰ هجری قمری در حیدرآباد دکن بطبع رسیده است .

۲- این کتاب در ذیل شرح کمال الدین عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرین خواجه عبدالله

انصاری در سنه ۱۳۱۵ هجری قمری در طهران بطبع رسیده است .

۳- این کتاب نیز در حاشیه شرح مذکور بطبع رسیده است .

البحرُ بحرٌ على ما كان في قدم
ان الحوادث امواجٌ و انهارٌ
لا تحجبُ عنك اشكالٌ تشا كلها
عمن نشكلٌ فيها وهي استارٌ

بیت دیگر :

هو الواحد الموجود في الكل وحده
سوی انه في الوهم سُمی بالسوی
وهمانا که وی قصیده تائیه فارضیه را جوابی گفته است و از آن قصیده است این دو بیت :
فما انفك يرضاني بكلُّ محبة
و ما زلت اهواه بكلُّ مودة
فممتنع عنه انفصالي و واجب
وصالي بلا امكان بعد و قربه

۲۸- کتاب «لمعات» شیخ فخرالدین عراقی متوفی در سال ششصد و هشتاد و هشت رساله است بفارسی در بیان مراتب عشق و ماحصل مفهوم و استنباط شیخ عراقی است از طریقه شیخ محیی الدین ابن العربی یعنی وحدت وجودی که ابن العربی ساخته و صدرالدین قونوی پرداخته است و بزبان عشق و عاشقی بیان شده است .
کتاب لمعات از حیث سلاست کلام و جزالت الفاظ و شیوایی بیان یکی از آثار گرانبهای صوفیه قرن هفتم است که مؤلف آن اگر از جهت مطالب شاگرد صدرالدین قونوی است از جهت سبک انشاء پیرو احمد غزالی صاحب «سوانح» است و بطوریکه خود در دیباچه لمعات میگوید : « این کلمه ئی است چند در بیان مراتب عشق که بر سنن سوانح بزبان وقت املا کرده میآید تا آینه معشوق نمای هر عاشق آید » .
جامی شرحی بنام «اشعة اللمعات» بر این کتاب نوشته و شرح و متن مکرر بطبع رسیده است .

آثار منظوم صوفیه

بطوریکه در صفحات گذشته این کتاب مکرر صحبت شده است تصوف همیشه با شعر و شاعری سرو کار داشته حتی مؤلفات منشور صوفیه نیز کمابیش رنگ شعر داشته است زیرا صوفی قبل از همه چیز اهل دل است و در فضای ذوق و خیال و عواطف

و احساسات و خوابهای خوش شاعرانه در طیران است بدیهی است بهترین زبانی که بتواند ترجمان دل و مبین احساسات درونی و شور و شوق و وجد و حال او شود زبان احساسات یعنی شعر است.

تا قرن ششم عقائد و آراء صوفیان متکی بقرآن و حدیث یا مکاشفه و شهود و مشایخ و اقطاب بود. از قرن ششم ببعد فلسفه و علم کلام در تصوف نفوذ بسیار نموده و صدها اصطلاحات حکماء و متکلمین وارد در کتب صوفیه شده و بسیاری از مسائل حکماء مورد بحث و نظر اهل سلوک میگردد از قبیل مسئله حقیقت خدا و عالم و بحث در ذات و صفات الهی و موضوع معرفت واقعی و مسئله علت آفرینش و سرخلقت و ربط حادث بقدیم و مسئله وحدت وجود بشکل بحث فلسفی و روح و بدن و نفس و عقل و موضوع عالم صغیر و عالم کبیر و اعمال و افعال و جبر و اختیار و طبقه بندی عوالم و امثال این مسائل که تا کنون یا صحبتی از آن نمیشده و یا اگر میشده بطور اتفاق بوده و در عرض کلام میآمده است و از این ببعد بصورت مسائل اساسی مورد بحث قرار میگردد و باروش مخصوص صوفیان در بحث از آنها گفتهگو میشود و تصوف اساس علمی و فلسفی پیدا میکند و چنانکه شرح آن گذشت بتدریج زمینه برای محیی الدین ابن عربی و تصوف علمی قرن هفتم تهیه میشود.

واضح است که برای مسائل علمی و مباحثات فلسفی زبان مناسب نثر است و بهمین جهت بطوریکه شرح آن گذشت کتب نثری مهم در مواضع صوفیانه بوجود آمد ولی بیان ذوقیات و وصف واردات قلبی و ابراز احوال و احساسات با زبان دل یعنی شعر سازگارتر و طبیعیتر بود.

باضافه عشق و محبت و صفا و یکرنگی محور اساسی تصوف شد باین معنی که عارف سرّ آفرینش را با اصل « کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف » بیان میکرد و رابطه بین خدا و خلق را بر « یحبهم و یحبونه » استوار میساخت و طریقه خود را عشق قرار داده و مذهب عاشق زندهها جداست میگفت.

حاصل آنکه از مسائل علمی خشک که گذشت برای بیان عواطف و احساسات و مراتب وجد و حال زبان موافق و مناسب صوفی شعر^۱ بود حتی در تألیفات فلسفی صوفیه و مخصوصاً تألیفات فارسی باز شعر و شاعری و تخیلات دلکش شاعرانه نفوذ بسیار داشته است و باین جهت است که خشکی زننده‌ئی که در کتب علم محسوس است در مؤلفات صوفیه دیده نمیشود مثلاً رساله سوانح العشاق و رساله عینیّه احمد غزالی و لمعات شیخ عراقی و مرصاد العباد نجم الدین دایه که همه به نشر نوشته شده و موضوع آن رسائل و کتب مسائل علمی و اساسی تصوف است از یکطرف عبارات کما بیش رنگ شعر گرفته و از طرف دیگر در بیان مسائل بحد و فور باشعار بسیار شیوا تمثیل جسته شده است. تصوف سرگرم با فکر محدودی است اما در طرز بیان و تعبیر فوق العاده توانا و متنوع است و کمتر دعوت و تبلیغی در تاریخ ملل و نحل اسلام تا این اندازه بسط و توسعه یافته است علت این نفوذ فوق العاده قوت تخیلی است که در نفوس مردم ایجاد کرده است چه از راه معنی و چه بوسیله الفاظ و سبک گفتار زیرا مسلم است که اکثریت مردم با احساسات و عواطف و آنچه زائیده تخیل است مطیع تر اند تا بمنطق و استدلال علمی و آنچه مولود از تفکر و تدبّر است.

۱- غزالی در باب آثار سماع و آداب آن و تأثیر شعر در برانگیزاندن حال وجد میگوید جماعتی در مسئله‌ئی از مسائل علم بحث و دعوی داشتند ابوالحسن نوری در آن میان ساکت بود ناگهان سر بر آورده و این ابیات را برخواند :

رب و رقاء هتوف فی الضحی	ذات شجو صدحت فی فتن
ذکرت الفا و دهر صالحا	و بکت حزنا فهاجت حزنی
فبکائی ربما ارقها	و بکاهما ربما ارقنی
و لقد اشکو فما افهمها	و لقد تشکو فما تفهمنی
غیرأنی بالجوی اعرفها	و هی ایضا بالجوی تعرفنی

آنکه غزالی میگوید که راوی گفته است که چون نوری این ابیات را خواند کسی در آن جمع نماند که بر نخاست و بوجد نیامد این است تأثیر شعر در ایجاد وجد و شوق در صورتیکه خوض در علم با آنکه علم جدی و حق است از چنین تأثیری عاجز است. (احیاء العلوم ج ۲ صفحه ۲۶۳ چاپ مصر).

گفته‌های منسوب بعرفای بزرگ مثلاً آنچه از ابوسعید ابوالخیر نقل کرده‌اند اگر تازگی هم نداشته باشد ولی باندازه‌ئی با شور و شوق و قوت ایمان و تخیلات شاعرانه و از روی دل و با عواطف و احساسات گرم بیان شده که رنگ جدیدی یافته و دارای قوت تأثیر خاصی شده است.

حاصل آنکه مسائل مربوط بدین و عقیده و مسلک و طریقه وقتی در نفوس عامه جایگزین می‌شود که روی سخن بادل و احساسات آنها باشد یعنی بازبان شعر و آنچه تخیل مستمع را برانگیزد و در او ایجاد قبض و بسط کند بیان شود^۱ این است که پیشوایان صوفیه اضافه بر اینکه خود اهل احساس و شور بوده‌اند و طبعاً بشعر تمایل داشته‌اند در مجالس و عظم و تذکیر و حلقات صوفیه عمداً بشعر استشهاد می‌جسته و تمثیل بشعر را شرط لازم تأثیر سخن میدانسته‌اند. بطوریکه از کتاب اسرار التوحید بر می‌آید شیخ ابوسعید ابوالخیر در مجالس و عظم و تذکیر غالباً بشعار تمثیل می‌جسته و این امر در آن عصر مخالف سیرت زاهدان بوده و باین جهت مورد تعرض شدید اهل ظاهر شد که چرا بر سر منبر بجای قرآن و تفسیر و اخبار بیت می‌گوید^۲

۱- شیخ سعدی در گلستان حکایتی نقل می‌کند که شاهد خوبی است برای تأثیر شعر در قلب شنونده و آن حکایت این است: «در جامع بعلبک وقتی کلمه چندهمی گفتم بطریق و عظم باطایفه‌ئی افسرده دل مرده ره از عالم صورت بعالم معنی نبرده دیدم که نفسم در نمی‌گیرد و آتشم در هیزم‌تر اثر نمی‌کند در ریغ آمدم تربیت ستوران و آینه داری در محلت کوران و لیکن در معنی باز بود و سلسله سخن دراز در این آیت که ونحن اقرب الیه من حبل الوريد سخن بجائی رسانیده که گفتم:

دوست نزدیکتر از من بمن است وینت مشکل که من از وی دورم

چکنم با که توان گفت که او در کنار من و من مهجورم

من از شراب این سخن سرمست و فضاله قدح در دست که رونده بر کنار مجلس گذر کرد و دور آخر در او اثر کرد و نعره زد که دیگران بموافقت او در خروش آمدند و خامان مجلس بجوش «

۲- رجوع شود بیاب دوم اسرار التوحید صفحه ۵۴ چاپ طهران که می‌گوید در نیشابور مقدم کرّامیان استاد ابوبکر اسحق کرّامی و رئیس اصحاب رأی و روافض قاضی صاعد و تبع ایشان «محضر بنوشتند که اینجا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفیئی میکند و مجلس میدارد و

در صفحات گذشته از مجالس وجد و سماع صوفیه و شیوع آن در بین غالب فرق متصوفه صحبت کردیم و بدیهی است که مجالس وجد و سماع تا چه اندازه در رونق شعر دخالت داشته است .

سلطان ولد فرزند مولانا جلال الدین رومی در ولد نامه در وصف حال پدر خود و مجالس وجد و سماع میگوید که مولانا مورد اعتراض فقها واقع شد و اهل ظاهر در مقام طعن و خرده گیری میگفتند که رفتار مولانا و اصحاب او بر وفق شرع نیست و از جمله میگفتند .

حافظان جمله شعر خوان شده اند	بسوی مطربان روان شده اند
پیر و برنا سماع باره شدند	بر بـراق و لا سواره شدند
ورد ایشان شده است بیت و غزل	غیر این نیستشان صلوٰة و عمل
عاشقی شد طریق و مذهب شان	غیر عشق است پیششان هذیان

بسیاری از غزلیات و رباعیات مولانا جلال الدین رومی در مجالس وجد و سماع گفته شده است مثلاً غزلی که مطلع آن این است :

یکی گنجی پدید آمد در آن دکان زر کوبی زهی صورت زهی معنی زهی خوبی زهی خوبی
در حال سماع در مقابل دکان صلاح الدین زر کوب گفته شده است و نیز در مجلس سماعی که صلاح الدین زر کوب در آن مجلس حاضر و در گنجی ایستاده بوده غزلی بمطلع ذیل گفته شده است :

نیست در آخر زمان فریاد رس جز صلاح الدین صلاح الدین و بس^۱

در اثناء مجلس بر سر منبر بیت میگوید تفسیر و اخبار نمیگوید . . . و خلق بیکبار روی بوی نهاده اند و همراه میگردند و بیشتر عوام در فتنه افتاده اند اگر تدارك این نفرمایند زود خواهد بود که فتنه عام ظاهر شود و این محضر را بغزنین فرستادند پیش سلطان و از غزنین جواب نوشتند بر پشت محضر که ائمه فریقین شافعی و ابوحنیفه بنشینند و تفحص حال او بجای آرند و آنچه از مقتضای شرع بروی متوجه گردد از حکم سیاست بروجه مصلحت بروی برانند .

۱- رجوع شود بر رساله تحقیق زندگانی مولانا جلال الدین رومی تألیف دانشمند معظم آقای بدیع الزمان فروزان فر .

علاوه بر این هر کس بحد کافی در تراجم احوال صوفیه و شرح مخاطبات و محاورات و رسائل و کتب آنها تتبع کرده باشد دیده است که اضافه بر آنکه جمله های نثری که بنام اشارات از عرفا منقول است خود نوعی از شعر است در بیان کلیه مسائل تصوف تا چه اندازه از شعر استفاده شده است بطوریکه غالب کتب عرفا از قبیل سوانح و لمعات و مرصاد العباد مزین به بهترین نمونه های شعر ممتاز است .

✓ مقصود از این مقدمات آن است که تصوف در اشاعه شعر و عمومی شدن آن تأثیر فراوان داشته است حتی میتوان گفت که تصوف بشعر که در دوره سامانیان و غزنویان در سایه توجه امرا و ملوک نشو و نما یافته و زندگانی تبعی و اتکالی داشته و ترقی و انحطاط آن تا اندازهائی تابع ترقی و انحطاط حامیان آن بوده و با اضافه دامنه تخیلات و معانی شعر محدود به حدود معینی بوده است زندگی استقلالی بخشیده و آنرا هنر ملی کرده است و دامنه تخیلات و معانی آنرا فوق العاده وسیع ساخته است بطوریکه سنائی و عطار در دوره های ضعف و هرج و مرج اوضاع سیاسی و جلال الدین رومی در دوره تسلط مغول بزرگترین شاهکارهای شعری صوفیه را بوجود آورده اند .

خدمت بزرگ تصوف بشعر فارسی در وسعت دادن بمعانی و موضوعات شعری است مثلاً قبل از پیدا شدن اشعار صوفیه وصف غالباً در پیرامون بهار و خزان و رزم و بزم و شکار شاهان و مضامین متفرع بر آنها بوده ولی شعرای صوفی وصف واقعات و حالات و واردات عرفانی را بصورت مناظر مجسم ساخته اند .

یکی از نمونه های ممتاز شعر وصفی صوفیه ترجیع بند سید احمد هاتف اصفهانی

است که قسمتی از آن ذیلاً نقل میشود :

وی نثار رخت همین و همان

ای فدای تو هم دل و هم جان

جان نثار تو چون توئی جانان

دل فدای تو چون توئی دلبر

جان فشاندن بیای تو آسان

دل رهاندن زدست تو مشکل

راه وصل تو راه پرُ آسیب
 بندگانیم جان و دل بر کف
 گر دل صالح داری اینک دل
 دوش از سوز عشق و جذبه شوق
 آخر کار شوق دیدارم
 چشم بد دور خلوتی دیدم
 هر طرف دیدم آتشی کان شب
 پیری آنجا بآتش افروزی
 همه سیمین عذار و گل رخسار
 عود و چنگ و دف و نی و بربط
 ساقی ماه روی مشکین موی
 مغ و مغ زاده مؤبد و دستور
 من شرمنده از مسلمانی
 پیر پرسید کیست این گفتند
 گفت جامی دهیدش از می ناب
 ساقی آتش پرست آتش دست
 چون کشیدم نه عقل ماند و نه دین
 مست افتادم و در آن مستی
 این سخن می شنیدم از اعضا

درد عشق تو درد بی درمان
 چشم بر حکم و گوش بر فرمان
 و سر جنگ داری اینک جان
 هر طرف میشتافتم حیران
 سوی دیر مغان کشید عنان
 روشن از نور حق نه از نیران
 دید در طور موسی عمران
 بادب گرد پیر مغیچگان
 همه شیرین زبان و تنگ دهان
 شمع و نقل و گل و می و ریحان
 مطرب بذله گوی خوش الحان
 خدمتش را تمام بسته میان
 شدم آنجا بگوشه پنهان
 عاشقی بی قرار و سرگردان
 گرچه ناخوانده باشد این مهمان
 ریخت در ساغر آتش سوزان
 سوخت هم کفر از آن و هم ایمان
 بزبانی که شرح آن نتوان
 همه حتی الورید و الشریان

که یکی هست و هیچ نیست جز او
 وحده لا اله الا هو

ز آتش عشق دل بجوش و خروش
 میر آن بزم پیر باده فروش
 باده خواران نشسته دوش بدوش

دوش رفتم بکوی باده فروش
 محفلی نغمه دیدم و روشن
 چاکران ایستاده صف در صف

پاره مست و پاره مدهوش
 دل پر از گفتگوی ولب خاموش
 چشم حق بین و گوش راست نیوش
 پاسخ آن باین که بادت نوش
 آرزوی دو کون در آغوش
 کای ترا دل قرار گاه سروش
 کای ترا پیر عقل حلقه بگوش
 دختر رز بشیشه برقع پوش
 و آتش من فرو نشان از جوش
 آه اگر امشبم بود چون دوش
 ستمم گفت هان زیاده منوش
 فارغ از رنج عقل و زحمت هوش
 مابقی سر بسر خطوط و نقوش
 این حدیثم سروش گفت بگوش

پیر در صدر و میکشان گردش
 سینه بی کینه و درون صافی
 همه را از عنایت ازلی
 سخن این بآن هنیأ لك
 گوش بر چنگ و چشم بر ساغر
 بادب پیش رفتم و گفتم
 پیر خندان بطنز با من گفت
 تو کجا ما کجا ای از شرم
 گفتمش سوخت جانم آبی ده
 دوش میسوختم از این آتش
 گفت خندان که هین پیاله بگیر
 جرعه در کشیدم و گشتم
 چون بهوش آمدم یکی دیدم
 ناگهان از صوامع ملکوت

که یکی هست و هیچ نیست جز او

وحده لا اله الا هو

و همچنین شعر داستانی قبل از تصوف عبارت بوده است از بنظم در آوردن
 حکایت آماده‌ئی که غالباً بشکل يك داستان مسلسل در آمده از قبیل شاهنامه و مثنوی
 ویس و رامین و قصص یوسف و زلیخا و وامق و عذرا و امثال آن ولی شعرای صوفیه
 مانند سنائی و عطار و مولانا رومی دست بحکایات مختلف و متفرق زده و آنها را درهم
 آمیخته و بمنظور بیان مسائل اساسی تصوف از هر حکایتی استفاده برده‌اند.

و همچنین موضوع خمریات که خمریات صوفیه از حیث وسعت میدان و سبک
 بحث با خمریات شعرای غیر صوفی از قبیل رودکی و دقیقی و منوچهری فرق بسیار

دارد و خمريۀ صوفي گاهی باندازه‌ئی در فضای وسیع خیال اوج گرفته و بحدی از حیث لفظ و معنی وسعت یافته که حدی بر آن متصور نیست .

الفاظ می و میخانه و خرابات و دیرمغان و مغ و مغ بچه و پیرمغان و اثر شراب و مستی و بیخودی و امثال آن در مقام اشاره بمسائل عارفانه بنحوی بکار برده شده که هیچ شباهتی با خمریه‌های شعرای غیر صوفی ندارد^۱ بلکه باید یکی از فنون مخصوص شعر فارسی شمرده شود و ما ذیلاً برای نمونه دو غزل از مولانا جلال‌الدین رومی و خمريۀ معروف ابن فارض را در اینجا نقل میکنیم :

هله ساقی قدحی ده زمی رنگینم	تا که در دیر مغان روی حقیقت بینم
توبه بشکسته‌ام ایدل که بکام دل خود	دوسه روزی بدر می‌کده خوش بنشینم
فارغ از توبه و زهد و ورع و تقوی‌ام	زانکه من مصلحت خویش در این می بینم
ترك سالوسی و زرّاقی و شیخی بکنم	تا دهد ساقی خمخانه یکی در دینم
چون بنوشم قدح راح مروح ز کفش	رخت زهد و ورع از صومعه بس بر چینم
هله ای شاهد رعنا ز در حجره درا	تا بروی تو شود شاد دل غمگینم
روی زیبای تو چون قبلۀ اهل نظر است	گر بتابم رخ از این قبله یقین بیدینم
ساقیا جام می تلخ بشیرینی ده	نیست حاجت بشکر هست سخن شیرینم

وقت صبح است بر آ از سوی تبریز و بیار

هله ای پیک صبا نامه شمس الدینم

۱- هاتف در ترجیع بند معروف میگوید :

هاتف ارباب معرفت که گهی	مست خوانند شان و که هشیار
از می و بزم و ساقی و مطرب	وز مغ و دیر و شاهد و ز نار
قصد ایشان نهفته اسراری است	که بایما کنند گاه اظهار
بی بری گر برازشان دانی	که همین است سرّ آن اسرار
که یکی هست و هیچ نیست جز او	وحده لا اله الا هو

و نیز رجوع شود باشعار منقول از گلشن راز در صفحه ۳۳۴-۳۳۸ از کتاب حاضر .

ای شاهدسیمین ذقن درده شراب همچوزر تا سینه‌ها روشن شود افزون شود نور نظر
 کوری هشیاران بده آن جام سلطانی بده تا جسم گردد همچو جان تاشب شود همچون سحر
 چون خواب را در هم زدی درده شراب ایزدی زیرا نشاید در کرم بر خلق بستن هر دو در
 ای خورده جام ذوالمنن تشنیه بیهوده مزین زیرا که فازمن شکر زیرا که خاب من کفر
 ای تو مقیم می‌کنده هم مستی وهم می‌زده تشنیه‌های بیهوده چون میزنی ای بی‌گهر
 خامش کن و دیگر مگو از باده و خم در گذر
 در روی آن ساقی بگو شومست و بیش از نظر

خمر به مشهور ابن فارض :

شر بنا علی ذکر الحبيب مدامه
 لها البدر کأس و هی شمس یدیرها
 ولولا شذاها ما اهتدیت لجانها
 ولم یبق منها الدهر غیر حشاشه
 فان ذکرک فی الحی أصبح اهلہ
 و من بین احشاء الدنان تصاعدت
 وان خطرت يوماً علی خاطر امری
 ولو نظر الندمان ختم انائها
 و لو نضحوا منها ثری قبر میت
 ولو طرحوا فی فی حائط کرمها
 ولو قرّبوا من حانها مقعداً مشی
 ولو عبقت فی الشرق انفاس طیبها
 ولو خضبت من کأسها کف لاس
 ولو جلیت سرّاً علی اکمه غدا
 ولو ان رکباً یمموا ترب ارضها

سکرنا بها من قبل ان یخلق الکریم
 هلال و کم یبدو اذا مزجت نجم
 و لولا سناها ما تصورها الوهم
 کان خفاها فی صدور النہی کتم
 نشاوی ولا عار علیهم ولا اثم
 و لم یبق منها فی الحقیقة الا اسم
 اقامت به الافراح و ارتحل الهم
 لاسکرهم من دونها ذلک الختم
 لعادت الیه الروح و انتعش الجسم
 علیلاً و قد اشفی لفارقه السقم
 و تنطق من ذکرى مذاقتها البکم
 و فی الغرب مزکوم لعادله الشم
 لما ضل فی لیل و فی یدہ النجم
 بصیراً و من راو وقها تسمع الصم
 و فی الرکب ملسوع لما ضره السم

ولو رسم الراقى حروف اسمها على
وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها
تهذب اخلاق الندامى فيهدى
ويكرم من لم يعرف الجود كفه
ولونال قدم القوم لثم فدامها
يقولون لى صفها فأنت بوصفها
صفاء ولا ماء ولطف ولا هواء
تقدم كل الكائنات حديثها
وقامت بها الاشياء ثم لحكمة
وهامت بها روحى بحيث تمازجا
فخمر ولا كرم و آدم لى اب
ولطف الا وانى فى الحقيقة تابع
وقد وقع التفريق والكل واحد
ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها
وعصر المدى من قبله كان عصرها
محاسن تهدى الماد حين لوصفها
ويطرب من لم يدرها عند ذكرها
وقالوا شربت الائم كلاً و انما
هنيئاً لاهل الدير كم سكروابها
وعندى منها نشوة قبل نشأتى
عليك بها صرفاً وان شئت مزجها
قد ونكها فى الحان واستجلها به
فما سكنت و الهم يوماً بموضع

جبين مُصاب جن أبرأه الرسم
لاسكر من تحت اللوا ذلك الرقم
بها الطريق العزم من لاله عزم
و يحلم عند الغيظ من لاله حلم
لا كسبه معنى شمائلها اللثم
خبير اجل عندى باوصافها علم
و نور ولا نار وروح ولا جسم
قديماً ولا شكل هناك ولا رسم
بها احتجبت عن كل من لاله فهم
انحاداً و لاجرم تخلله جـرم
و كرم ولا خمر ولى امها ام
للطف المعانى والمعانى بها تنمو
فارواحنا خمر و اشباحنا كرم
و قبلية الابعاد فهى لها حتم
و عهد ابينا بعدها ولها اليتيم
فيحسن فيها منهم النثر والنظم
كمشتاق نعم كلما ذكرت نعم
شربت التى فى تركها عندى الائم
وما شر بوا منها و لكنهم هموا
معى ابدأ تبقى و ان بلى العظم
فعذلك عن ظلم الحبيب هو الظلم
على نغم الا لحن فهى بها غنم
كذلك لم يسكن مع النغم الغم

وفی سکرۃ منها ولو عمر ساعة
تری الدهر عبداً طائعاً و لك الحكم
فلا عیش فی الدنيا لمن عاش صاحباً
و من لم یمت سکران بها فاته الحزم

علی نفسه فلیبک من ضاع عمره

و لیس له فیها نصیب ولا سهم

دیگراز خصوصیات شعر صوفیه موضوع شطحیات است که در صفحات گذشته

۱- در صفحات گذشته بعضی از شطحیات صوفیه از جمله از مولانا جلال الدین رومی نقل شد و

اینک نمونه‌ای از شطحیات شاه نعمه الله ولی نقل میشود :

عشق جانان من غذای من است	این چنین خوش غذا برای من است
هر کسی را غذا بود چیزی	نعمه الله من غذای من است
با تو گویم غذای من چه بود	این غذا دیدن خدای من است
عقل بیگانه شد ز ما و برفت	شاه عشق آمد آشنای من است
گر کسی در هوای جنت هست	جنت و حور در هوای من است
دنیوی و آخرت بود دو سرا	دو سرای چنین نه جای من است
وصل و هجران که عاشقان گویند	از فنای من و بقای من است
نور من عالمی منور کرد	این همه روشن از ضیای من است
من دعا گوی نعمه اللهم	

این چنین خوش دعا دعای من است

جام گیتی نما بما بخشید	دولتی خوش بما خدا بخشید
نظری کرد و گنج هر دو سرا	پادشاهی بیک کدا بخشید
می خمخانه حدوت و قدم	ساقی مست ما بما بخشید
دردی درد دل بسی خوردیم	عاقبت درد را دوا بخشید
نقد مجموع مخزن اسرار	کرم او بما عطا بخشید
حاکم است او و هر چه خواست کند	کس نگوید که او چرا بخشید

نعمه الله بما عطا فرمود

خوش نوائی به بینوا بخشید

همه عالم فدای ما باشد	هر چه باشد برای ما باشد
فقر ما تاج سلطنت بخشد	شاه عالم گدای ما باشد
بود و نابود صورت و معنی	از فنا و بقای ما باشد

بآن اشاره شد که صوفی از آنجا که خود را مظهر اسماء و صفات حق میداند در مقام
جذبۀ و شوق هر دعوی را جایز می‌شمارد که نمونه کامل آن در غزلیات مولانا رومی
و شاه نعمت‌الله دیده میشود.

مهم‌تر از همه سبک غزل صوفی است که با غزل غیر صوفی فرق بسیار دارد باین
معنی که تصوف رنگ مخصوصی بغزل زده و سبک خاصی بوجود آورده است.

بطوریکه مکرر گفته‌ایم تصوف مذهب عشق و محبت است و از اصل مهم وحدت

وجود هزارها معانی لطیفه گرفته و در غزل بکار برده است از قبیل استغنائی معشوق

و نیاز عاشق و عزت محبوب و ذلت طالب و پا کبازی و خاکساری و عجز و انکسار و

نالۀ های جانسوز فراق و نعره های مستانه وصال و سرگردانی در بادیۀ طاب و صلح

کل و پشت پا زدن بدنیا و آخرت و خوشی با غم و اندوه و تسلیم و رضا و امثال آن که

با تعبیرات مختلف بیان شده است و سبک غزل سرائی صوفیه بحدی شایع شد که حتی

قبلۀ عاشقان	سر مستان	در خلوت سرای ما باشد
دردمندیم و	درد مینوشیم	'درد دردش دواي ما باشد
لذت عمر جاودان دارد		هر که او مبتلای ما باشد
بنده سید	خراباتیم	
دیگری کی بجای ما باشد		
جام گیتی نماست در نظرم		همه عالم بنور او نگرم
ساغر می مدام مینوشم		شادی عاشقان و غم نخورم
هر کجا رند سر خوشی بینی		قدمش بوسه ده بجو خبرم
جام می مینمایدم روشن		روی ساقی مدام در نظرم
یافتم ملک صورت و معنی		لاجرم پادشاه بحر و برم
دو جهان میکنم فدای یکی		چه کنم این رسیده از پدرم
بنده سید	خراباتم	
پیش سلطان عشق معتبرم		

ما شاه جهانیم گدائی چه بود	واصل بخدائیم جدائی چه بود
یاری که در آئینه ما در نگرد	بیند که تجلی خدائی چه بود

بسیاری از غزل سرایان غیر صوفی صرفاً از باب اینکه تصوف شعار رسمی غزل شده بود پیرو آن شدند.

این نکته را هم باید دانست که بعضی از شعرای صوفی اسلوب دیگری در غزل آورده‌اند که شاید با غزل بمعنی خاص چندان مناسب نیست و آن قسم غزل عبارت است از نظم‌های مشتمل بر ذکر مطالب و عقائد و آراء و مقامات و حالات اهل سلوک و اصطلاحات صوفیه بنحو روشن و آشکار بدون توجه باینکه مطالب بزبان استعارات و کنایات شاعرانه بیان شود بهترین مثال این قسم غزل غزلیات شمس مغربی است.

شمس مغربی از معاصرین خواجه حافظ در غزلیات خود بحدی صریح و روشن است که هر خواننده بدون معطلی بر می‌خورد که مضامین و اقوال او عارفانه است حتی در تمام دیوان او یک غزل نیست که خواننده را بین مجاز و حقیقت سرگردان بگذارد و بطوریکه جامی در نفحات الانس در شرح حال او نوشته است او بشیخ کمال خجندی عارف و شاعر مشهور معاصر خود اعتراض داشته که چرا اشعار او صریح نیست از جمله جامی می‌گوید که مغربی «باشیخ کمال خجندی معاصر بوده و صحبت میداشته است گویند که در آن وقت که شیخ این مطلع گفته بوده است :

چشم اگر این است و ابرو این و ناز و عشوه این

الوداع ای زهد و تقوی الفراق ای عقل و دین

چون بمولانا مغربی رسیده گفته است که شیخ بسیار بزرگ است چرا شعری باید گفت که جز معنی مجازی محملی دیگر نداشته باشد شیخ آن را شنیده است از وی استدعای صحبت کرده و خود بطبخ قیام نموده و مولانا نیز در آن خدمت موافقت کرده در آن اثنا شیخ این مطلع را خوانده است و فرموده است که چشم عین است پس می‌شاید که بلسان اشارت از عین قدیم که ذات است بآن تعبیر کنند و ابرو حاجب است پس میتواند بود که آن را اشارت بصفات که حجاب ذات است دارند خدمت مولانا تواضع نموده است و انصاف داده.

ذیلًا برای نمونه بعضی از غزلیات او نقل میشود تاسبک گفتار او بدست بیاید :

من که در صورت خوبان همه اومی بینم
تو مپندار که من روی نکو می بینم
نیست در دیده من هیچ مقابل همه اوست
تو قفا مینگری من همه رو می بینم
هر کجا مینگرد دیده بدو مینگرد
هر چه می بینم از او جمله بدو می بینم
تو بیکسوش نظر میکنی و من همه سو
تو زیکسو و منش از همه سو می بینم
می باقی است که بی جام و سبو مینوشم
عکس ساقی است که در جام و سبو می بینم
گاه با جمله و گاه جمله از او میدانم
گاه او جمله و گاه جمله در او می بینم
بوی گلزار تو از باد صبا میشنوم
سرو بستان ترا بر لب جو می بینم

مغربی آنکه تواس میطلبی در خلوت

من عیان بر سر هر کوچه و کو می بینم

ما مهر تو دیدیم وز ذرات گذشتیم
از جمله صفات از پی آن ذات گذشتیم
چون جمله جهان مظهر آیات وجودند
اندر طلب از مظهر و آیات گذشتیم
باما سخن از کشف و کرامات مگوئید
چون ما ز سر کشف و کرامات گذشتیم
دیدیم که اینها همگی خواب و خیال است
مردانه از این خواب و خیالات گذشتیم
ای شیخ اگر جمله کمالات تو این است
خوش باش که این جمله کمالات گذشتیم
درد سر ارشاد ز ما دور کن ای پیر
کز پیر و مریدی و ارادات گذشتیم
از خانقه و صومعه و زاویه رستیم
ز اوراد رهیدیم و ز اوقات گذشتیم
از کعبه و بتخانه و زنار و چلیپا
وز شبهه و تشکیک و سئوالات گذشتیم
اینها بحقیقت همه آفات طریقند
از میکده و کوی خرابات گذشتیم

ما از پی نوری که بود مشرق انوار

از مغربی و کو کب و مشکوة گذشتیم

چو بحر نا متناهی است دایما مواج
حجاب وحدت دریاست کثرت امواج

جهان و هر چه در او هست جنبش دریا است
 دلم که ساحل دریای بی نهایت او است
 علاج درد دلم غیر موج دریا نیست
 بهر خسی نرسد زین محیط در و گهر
 از این محیط که عالم بجانب اوست سراب
 بلون و طعم اگر مختلف همی گردد
 هر آنچه مغربی از کاینات حاصل کرد

بکرد بحر محیطش بیک زمان تاراج

سبو بشکن که آبی نی سبوئی
 سفر کن از من و مائی که مائی
 چرا چون آس گرد خود نگردی
 پشیمانی بود در هرزه گردی
 تو باری از خود اندر خود سفر کن
 ز خود او را طلب هرگز نکردی
 کرا می بینی از خود می نپرسی
 کلاه فقر را بر سر نیابی
 کجا بر کوی او رفتن توانی
 تو یک رو شو که آئینه چو طومار
 ز خود بگذر که دریائی نه جوئی
 گذر کن از تو و اوئی که اوئی
 چو آب آشفته سرگردان چو جوئی
 پریشانی بود در سو بسوئی
 بگرد عالم اندر چند پوئی
 اگر چه سالها در جستجوئی
 که را گم کرده آخر نگوئی
 مگر وقتی که ترك سر بگوئی
 که طفلی در پی چو گان و گوئی
 سیه رو گردد آخر از دو روئی

نصیب ای مغربی از خوان وصلش

نیابی تا که دست از خود نشوئی

دارد نشان یارم هر دلبری و یاری
 جز روی او نبینم از روی هر نگاری
 عکسی از آن جمال است هر حسن و هر جمالی
 بینم جمال رویش از روی هر نگاری
 نقشی از آن نگار است هر نقش و هر نگاری
 جز خط او نخوانم از خط هر عذاری

او در دیار جانم بوده همیشه ساکن
 چون یار در دل من دایم قرار دارد
 چون دست برفشانند من جان بروفشانم
 گر میروی رها کن دل را بیادگارت
 بر جویبار گیتی بخرام تا بروید
 روز شمار دایم کاند در حساب نایم
 روی ترا نیارم دیدن از آنکه باقی است
 با گلشن جمالش خاری است هر دو عالم
 تا کشته نیست هستت بر گنج ره نیابی
 من گشته در پی اوسر گشته هر دیاری
 پس از چه رو ندارد دل یکزمان قراری
 نبود ز بهر جانان بهتر ز جان نثاری
 خوش باشد اربماند از دوست یادگاری
 از سرو قامت تو هر سرو جویباری
 من کیستم که آیم آن روز در شماری
 از رهگذار عالم بر دیده ام غباری
 تو کی رسی بگلشن تا نکذری زخاری
 ز آنرو که تا توهستی بر گنج اوست ماری
 بگذار مغربی را تا در میان در آید

تا تو در این میانی از تست بر کناری

ساقی باقی که جانم مست اوست
 بی دهن جان باده را در کشید
 نور می در جان و در دل کار کرد
 دیدم از مستی چو مستی را قفا
 چون حجاب ما یقین شد مرتفع
 مهر بود آنرا که ذره خواندمی
 زشت و نیکو می نمود اما نبود
 هر که را دشمن همی پنداشتم
 باده در داد کان بیرنگ و بوست
 کار منزله از خم و جام و سبوست
 تا روی در استخوان مغز و پوست
 عالمی را بی قفا دیدم که روست
 هر دو عالم را بکل دیدم که اوست
 بحر بود آنرا که میگفتم که جوست
 هر که را من گفتمی زشت و نکوست
 آخر الامرش چو دیدم بود دوست

مغربی چون اختلافی هیچ نیست

روزبان در کش چه جای گفتگوست

دلی که بارخ و زلف تو همنشین باشد
 بود ز کفر و ز اسلام بیخبر آندل
 مجرد از غم و شادی کفر و دین باشد
 که زلف و روی تو اش روز و شب قرین باشد

خرد ز بهر تفاخر ز خرمن آنکس
که چا بملك سليمان و خاتمش نگرم
مرا که جنت دیدار در درون دل است
که چا ز لذت دیدار او خبر یابی
به پیش دیده ما غیر وعین هر دو یکیست
بدوز دیده ز غیر آنکھی بعین نگر
که خوشه چین تو بوده است خوشه چین باشد
مرا که مملکت فقر در نگین باشد
چه التفات بدیدار حور عین باشد
ترا که میل بشیر و بانگین باشد
نظر بعین کند آنکه با یقین باشد
بعین کی نگردد هر که غیر این باشد

بیا و دیده از مغربی بوام ستان

بین که هر چه بگفت او چنین چنین باشد

و همچنین برای نمونه از سبك و اسلوب اشعار صوفیانه بعضی از اشعار عربی

مشاهیر مشایخ صوفیه را ذیلاً نقل می‌کنیم :

محبی الدین بن العربی گفته است :

الا يا حمامات الاراکة و البان
ترفقن لا تظهرن بالنوح و البکا
اطارحها عند الاُصیل و بالضحی
تناوحت الارواح فی غیضة الغضا
فمن لی بجمع و المحصب من منی
وجاءت من الشوق المبرح والجوی
تطوف بقلبی ساعة بعد ساعة
کما طاف خیر الناس بالکعبة التي
و قبل احجارا بها و هو ناطق
و کم عهدت أن لا تجول واقسمت
و من اعجب الاشیاء ظبی مبرقع
ترفقن لا تضعفن بالشجو اشجانی
خفی صباباتی و مکنون احزانی
تحیة مشتاق و انة هیمان
فمالت بافنان علی فافنانی
و من لی بذات الاثل من لی بنعمان
و من طرق البلوی الی بافنان
بوجد و تبریح و تلثم ارکانی
يقول دلیل العقل فیها بنقصان
و این مقام البیت من قدر انسان
و لیس لمخضوب و فاء بایمان
یشیر بعناب و یؤمی باجفان

و مرعاه ما بين الترائب و الحشا
لقد صار قلبي قابلا كل صورة
و بيت لاوثنان و كعبة طائف
ادين بدين الحب انى توجهت
لنا اسوة فى بشر هند و اختها

ونيز از محيى الدين ابن العربى است :

قف بالطلول الدارسات بلعلم
قف بالديار و نادها متعجبا
عهدى بمثلنى عند بابك قاطفا
كل الذى يرجو نوالك امطروا
قالت نعم قد كان ذاك الملتقى
اذ كان برقى من بروق مباسم
فاعتب زمانا مالنا من حيلة
فعذرتها لما سمعت جوابها
وسألتها لما رأيت ربوعها
هل اخبرتك رياحهم بمقيلهم
حيث الخيام البيض تشرق بالذى

و ايضا از او است :

حملن على اليعملات الخدورا
و او عدن قلبي ان يرجعوا
و حيت بعنابها للوداع

و يا عجباً من روضة وسط نيران
فمرعى لغزلان و دير لرهبان
و الواح توراة و مصحف قرآن
ركائبه فالدين دينى و ايمانى
و قيس و ليلى ثم مى و غيلان

واندب احبتنا بذاك البلقع
منها بحسن تلىف بتضع
ثمر القدود و ورد روض اينع
ما كان برقك خلبا الا معى
فى ظل افنانى با خصب موضع
واليوم برقى برق ذاك اليرمع
فى دفعه ما ذنب منزل لعلع
تشكو كما اشكو بقلب موجع
مسرى الرياح الذاريات الاربع
قالت نعم قالوا بذات الاجرع
تحويه من تلك الشמוש الطلع

و اودعن فيها الدمى و البدورا
و هل تعد الخود الاغرورا
فاذرت دموعا تهيج السعيرا

تريد الخورنق ثم السديرا
 فردت و قالت ادعوا ثبورا
 ولكنما ادع ثبور اكثيرا
 فما زادك البين الاهديرا
 يثير المشوق يهيج الغيورا
 يضاعف اشواقنا و الزفيرا
 فنسأل منه البقاء يسيرا
 تسوق الينا سحابا مطيرا
 فما زاد سحبتك الانفورا
 ويا ساهر البرق كن لى سميرا
 فقبل الممات عمرت القبورا
 لنلت النعيم بها و السرورا
 تناجى الشמוש تناغى البدورا

فلما تولت و قد يمت
 دعوت ثبور اعلى اثرهم
 فلا تدعون بها واحدا
 الا يا حمام الراك قليلا
 ونوحك يا ايها الحمام
 يذيب الفؤاد يذود الرقاد
 يحوم الحمام لنوح الحمام
 عسى نفحة من صبا حاجر
 نروى بها انفسا قد ظمئن
 فيا راعى النجم كن لى نديما
 و يا راقد الليل هنئته
 فلو كنت تهوى الفتاة العروبا
 تعاطى الحسان خمور الخمار

وايضا از او است :

او مغان او ربوع كل ما
 فاشارات اليه او اما
 او هم او هن جمعا او هما
 قدر فى شعرنا او اتهمنا
 وكذا الزهر اذا ما ابتسما
 بانه الحاجر او ورق الحمى
 او شמוש او هلال نجما
 او رياح او جنوب او شما

كل ما اذكره من طلل
 وكذا ان قلت ها او قلت هو
 وكذا ان قلت هوا وقلت هي
 وكذا ان قلت قد انجدي
 وكذا الزهر اذا قلت بكت
 او انادى لحدادة يمموا
 او بدور فى خدور افلت
 او بروق او رعود او صبا

او طریق او عقیق او نقی
 او نساء کاعبات نهّد
 کل ما اذکره ممّا جری
 منه اسرار و انوار جلا
 لفؤادی او فتواد من له
 صفة قدسیة علویة
 فاصرف الخاطر عن ظاهرها

او خیال او جبال او ربا
 طالعات او شموس او دمی
 ذکره او شبهه ان يفهما
 وُعلیّ جاء بهار کب السما
 مثل مالی من شروط العلما
 اعلمت ان لصدقی قدما
 واطلب الباطن حتی تعلمما

ونیز از او است :

لیت شعری هل دروا
 و فؤادی لو دری
 اترا هم سلموا
 حار ارباب الهوی

ای قلب ملکوا
 ای شعب سلکوا
 ام تراهم هلکوا
 فی الهوی و ارتبکوا

عمر بن فارض از معروفترین شعرای صوفی عربی زبان گفته :

هو الحب فاسلم بالحشاما الهوی سهل
 و عش خالیا فالحب راحتته عناء
 ولكن لدی الموت فيه صیابة
 نصحتك علماً بالهوی و الذی اری
 فان شئت ان تحیا سعیداً فمت به
 فمن لم یمت فی حبه لم یعش به
 تمسك بأذیال الهوی و اخلع الحیا
 و قل لقتیل الحب و فیت حقه
 تعرض قوم للغرام و اعرضوا

فما اختاره مضنیّ به وله عقل
 و اوله سقم و آخره قتل
 حیوة لمن اهوی علی بها الفضل
 مخالفتی فاختر لنفسك ما یحلو
 شهیداً و الا فالغرام له اهل
 و دون اجتناء النحل ما جنت النحل
 و خلّ سبیل الناسکین و ان جلوا
 و للمدعی هیئات ما الکحل الکحل
 بجانبهم عن صحتی فیه اعتلوا

رضوا بالاماني و ابتلوا بحظوظهم
 فهم في السرى لم يبرحوا من مكانهم
 و عن مذهبي لما استحبوا العمى على الهدى
 احبة قلبي و المحبة شافعي
 عسى عطفة منكم على بنظرة
 احبائي انتم احسن الدهرام اسا
 اذا كان حظي الهجر منكم ولم يكن
 و ما الصد الا الود ما لم يكن قلبي
 و تعذيبكم عذب لدي و جوركم
 و صبري صبر عنكم و عليكم
 اخذتم فؤادي وهو بعضي فما الذي
 نأيتكم فغير الد مع لم اروافيا
 فسهدي حي في جفوني مخلد
 هوى طل ما بين الطلول دمي فمن
 تباله قومي اذا رأوني متيماً
 و ماذا عسى عني يقال سوى غدا
 و قال نساء الحي عنا بذكر من
 اذا انعمت نعم على بنظرة
 وقد صدئت عيني برؤية غيرها
 وقد علموا اني قتيل لحاظها
 حديثي قديم في هواها وماله
 و مالي مثل في غرامي بها كما
 حرام شفا سقمي لديها رضيت ما

و خاضوا بحار الحب دعوى فما ابتلوا
 وما طعنوا في السير عنه وقد كلوا
 و عن مذهبي لما استحبوا العمى على الهدى
 احبة قلبي و المحبة شافعي
 عسى عطفة منكم على بنظرة
 احبائي انتم احسن الدهرام اسا
 اذا كان حظي الهجر منكم ولم يكن
 و ما الصد الا الود ما لم يكن قلبي
 و تعذيبكم عذب لدي و جوركم
 و صبري صبر عنكم و عليكم
 اخذتم فؤادي وهو بعضي فما الذي
 نأيتكم فغير الد مع لم اروافيا
 فسهدي حي في جفوني مخلد
 هوى طل ما بين الطلول دمي فمن
 تباله قومي اذا رأوني متيماً
 و ماذا عسى عني يقال سوى غدا
 و قال نساء الحي عنا بذكر من
 اذا انعمت نعم على بنظرة
 وقد صدئت عيني برؤية غيرها
 وقد علموا اني قتيل لحاظها
 حديثي قديم في هواها وماله
 و مالي مثل في غرامي بها كما
 حرام شفا سقمي لديها رضيت ما

فحالى وان ساءت فقد حسنت به
و عنوان ما فيها لقيت و ما به
خفيت ضنى حتى لقد ضل عائدى
و ما عثرت عينى على اثرى و لم
ولى همة تملو اذا ما ذكرتها
جرى حبها مجرى دمي فى مفاصلى
فنافس ببذل النفس فيها اخا الهوى
فمن لم يجد فى حب نعم بنفسه
ولو لا مراعاة الصيانة غيره
لقلت لعشاق الملاحة اقبلوا
وان ذكرت يوماً فخر والذكرها
وفى حبها بعت السعادة بالشقا
وقلت لارشدى والتنسك والتقوى
وفرغت قلبى عن وجودى مخلصا
و من اجلها اسعى لمن بيننا سعى
فارتاح للواشين بينى وبينها
و اصبوا الى العذال حباً لذكرها
فان حدثوا عنها فكلى مسامح
تخالفت الاقوال فينا تباينا
فشنع قوم بالوصال و لم تصل
فما صدق التشنيع عنها لشقوتى
و كيف ارجى وصل من لو تصورت
وان وعدت لم يلحق الفعل قولها

و ما حط قدرى فى هواها به اعلو
شقيت وفى قولى اختصرت ولم اغل
و كيف ترى العواد من لاله ظل
تدع لى رسماً فى الهوى الاعين النجل
وروح بذكرها اذا رخصت تملو
فاصبح لى عن كل شغل بها شغل
فان قبلتها منك يا حبذا البذل
ولو جاد بالدنيا اليه انتهى النجل
ولو كثروا اهل الصبابة او قلوا
اليها على رأى وعن غيرها ولو
سجدوا وان لاحت الى وجهها صلوا
ضلالاً و علقى عن هداى به عقل
تخلوا و ما بينى وبين الهوى خلوا
لعلى فى شغلى بها معها اخلوا
واعدو ولا اغد و لمن دابه العذل
لتعلم ما القى و ما عندها جهل
كانهم ما بيننا فى الهوى رسل
و كلى ان حد ثتهم السن تملو
برجم ظنون بيننا مالها اصل
و ارجف بالسلوان قوم ولم اسل
وقد كذبت عنى الارجيف و النقل
حماها المنى و همأ لضاقت به السبل
وان او عدت فالقول يسبقه الفعل

عديني بوصل و امطلي بنجازه
و حرمة عهد بيننا عنه لم احل
لانت على غيظ النوى و رضى الهوى
ترى مقلتي يوماً ترى من احبهم
و ما برحوا معنى اراهم معنى فان
فهم نصب عيني ظاهراً حيثما سروا
لهم أبداً منى حنو وان جفوا
و نیز از اشعار او است :

ما بين معترك الاحداق و المهج
ودعت قبل الهوى روى لما نظرت
لله اجفان عين فيك ساهرة
واضلع نجلت كادت تقومها
و ادمع هملت لولا التنفس من
و حبذا فيك اسقام خفيت بها
اصبحت فيك كما امسيت مكتئبا
اهفو الى كل قلب بالغرام له
و كل سمع عن اللاحى به صمم
لا كان وجد به الاماق جامدة
عذب بما شئت غير البعد عنك تجد
وخذ بقية ما ابقيت من رفق
من لى باتلاف روى فى هوى رشاً
من مات فيه غراما عاش مرتقيا
محجب لوسرى فى مثل طرته

فعندى اذا صح الهوى حسن المطال
و عقد بايد بيننا ماله حل
لدى و قلبى ساعة منك ما يخلو
و يعتبنى دهرى و يجتمع الشمل
نأوا صورة فى الذهن قام لهم شكل
و هم فى فؤادى باطنا اينما حلوا
ولى ابدأ ميل اليهم وان ملوا

انا القليل بلائهم و لاجرج
عيناي من حسن ذاك المنظر البهج
شوقاً اليك و قلب بالغرام شج
من الجوى كبدي الحرى من العوج
نار الهوى لم اكدا انجو من اللجج
عنى تقوم بها عند الهوى حجبى
و لم اقل جز عايبا ازمة انفرجى
شغل و كل لسان بالهوى لهج
و كل جفن الى الاغفاء لم يعج
و لا غرام به الاشواق لم تهج
اوفى محب بما يرضيك مبتهج
لا خير فى الحب ان ابقى على المهج
حلوا الشمائل بالارواح ممترج
ما بين اهل الهوى فى ارفع الدرج
اغنته غرته الغرا عن السرج

و ان ضللت بليل من ذوائبه
و ان تنفس قال المسك معترفا
اعوام اقباله كاليوم في قصر
فان نأى سائراً يامهجتى ارتحلى
قل للذى لامنى فيه و عنفنى
فاللوم لؤم و لم يمدح به احد
يا ساكن القلب لا تنظر الى سكنى
يا صاحبي وانا البر الرؤوف وقد
فيه خلعت عذارى و اطرحت به
و ابيض وجه غرامى فى محبته
تبارك الله ما احلى شمائله
يهوى لذكر اسمه من لج فى عذلى
و ارحم البرق فى مسراه منتسباً
تراه ان غاب عنى كل جارحة
فى نغمة العود والنأى الرخيم اذا
وفى مسارح غزلان الخمائل فى
وفى مساقط انداء الغمام على
وفى مساحب اذيال النسيم اذا
وفى التهامى ثغر الكأس مرتشفا
لم ادر ما غربة الاوطان و هو معى
فالدار دارى و حبى حاضرومتى
ليهن ركب سروايل و انت بهم
فليصنع الركب ماشاؤا با نفسهم

اهدى لعينى الهدى صبح من البلج
لعارفى طيبه من نشره ارجى
ويوم اعراضه فى الطول كالحبج
وان دنا زائراً يا مقلتى ابتهجى
دعنى وشانى وعد عن نصحك السمج
و هل رأيت محباً بالغرام هجى
واربح فؤادك واحذر فتنة الدعج
بذلت نصحى بذاك الحى لاتعج
قبول نسكى والمقبول من حججى
واسود وجه ملامى فيه بالحبج
فكم اماتت واحيت فيه من مهج
سمعى وان كان عذلى فيه لم يلج
لثغره و هو مستحى من الفلج
فى كل معنى لطيف رائق بهج
تألفا بين الحان من الهزج
برد الاصائل والاصباح فى البلج
بساط نور من الازهار منتسج
اهدى الى سحيراً اطيب الارج
ريق المدامة فى مستنزه فرج
و خاطرى اين كنا غير منزعج
بدا فمنعرج الجرعاء منعرجى
بسيرهم فى صباح منك منبلج
هم اهل بدر فلا يخشون من حرج

بحق عصياني اللاحى عليك و ما
انظر الى كبد ذابت عليك جوى
و ارحم تعثر آمالى و مرتجعى
واعطف على ذل اطماعى بهل وعسى
اهلاً بمالم اكن اهلاً لموقعه
لك البشارة فاخلع ما عليك فقد
ونيز از اشعار او است :

قلبي يحدثنى بانك متلفى
لم أقض حق هواك ان كنت الذى
مالى سوى روحى و با ذل نفسه
فلئن رضيت بها فقد اسعفتنى
يا مانعى طيب المنام و مانحى
عظفا على رمقى و ما ابقيت لى
فالوجد باق و الوصال مما طلى
لم اخل من حسدٍ عليك فلا تضع
واسأل نجوم الليلها زار الكرى
لاغروان شحت بغمض جفونها
وبما جرى فى موقف التوديع من
ان لم يكن وصلٌ لديك فعده
فالمطل منك لدى ان عز الوفا
اهفولاً نفاس النسيم تعلقة
فلعل نار جوانحى بهبوبها
يا اهل ودى انتم أملى و من

با ضلعى طاعة للوجد من و هج
و مقلة من نجميع الدمع فى لجج
الى خداع تمنى الوعد بالفرج
وامنن على بشرح الصدر من حرج
قول المبشر بعد اليأس بالفرج
ذكرت ثم على ما فيك من عوج

روحى فداك عرفت ام لم تعرف
لم اقض فيه أسى ومثلى من يفى
فى حب من يهواه ليس بمسرف
يا خيبة المسعى اذا لم تسعف
ثوب السقام به و وجدى المتلف
من جسمى المضنى و قلبى المدنف
و الصبر فان و اللقاء مسوفى
سهرى بتشنيع الخيال المرجف
جفنى و كيف يزور من لم يعرف
عينى و سحت بالدموع الذرف
الم النوى شاهدت هول الموقف
أملى و ماطل ان وعدت و لاتفى
يحلو كوصل من حبيب مسعف
و لوجه من نقلت شذاه تشوفى
ان تنطفى و اودان لاتنطفى
نادا كم يا اهل ودى قد كفى

عود والما كنتم عليه من الوفا
 وحياتكم وحياتكم قسماً وفي
 لوان روحى فى يدى و وهبتها
 لانيحسبونى فى الهوى متصنعاً
 اخفيت حبكم فاخفاني اسي
 و كتمته عنى فلو ابديته
 و لقد اقول لمن تحرش بالهوى
 انت القميل باى من احببة
 قل للعذول اطلت لومى طامعاً
 دع عنك تعنيفى وذق طعم الهوى
 برح الخفاء بحب من لوفى الدجى
 و ان اكتفى غيرى بطيف خياله
 لوقال تيهها قف على جمر الغضا
 لاتنكر و اشغفى بما يرضى وان
 غلب الهوى فاطعت امر صبا بتي
 منى له ذل الخضوع و منه لى
 الف الصدود ولى فؤاد لم يزل
 يا ما اميلح كل ما يرضى به
 لو اسمعوا يعقوب ذكر ملاحه
 اولو رآه عائداً ايوب فى
 كل البدور اذا تجلى مقبلاً
 ان قلت عندي فيك كل صبا بة
 كملت محاسنه فلو اهدى السنأ

كرما فانى ذلك الخل الوفى
 عمرى بغير حياتكم لم احلف
 لمبشرى بقدر وكم لم انصف
 كلفى بكم خلق بغير تكلف
 حتى لعمرى كدت عنى اختفى
 لو جدته اخفى من اللطف الخفى
 عرضت نفسك للبلا فاستهدف
 فاختر لنفسك فى الهوى من تصطفى
 ان الملام عن الهوى مستوقفى
 فاذا عشقت فبعد ذلك عئف
 سفر اللثام لقلت يا بدر اختف
 فانا الذى بوصاله لا اكتفى
 لوقفت ممثلاً و لم اتوقف
 هو بالوصال على لم يتعطف
 من حيث فيه عصيت نهى معنفى
 عز المنوع و قوة المستضعف
 مذ كنت غير و داه لم يالف
 و رضا به يا ما احيلاه بفى
 فى وجهه نسي الجمال اليوسفى
 سنة الكرى قدماً من البلوى شفى
 تصبو اليه و كل قد اهيف
 قال الملاحه لى و كل الحسن فى
 للبدر عند تمامه لم يخسف

و علی تفنن و اصفیه بحسنه
و لقد صرفت لِحَبِّه کلیّ علی
فالعین تهوی صورة الحسن التي
اسعد اخي و غنّنی بحديثه
لا أرى بعین السمع شاهد حسنه
یا اخت سعد من حبيبی جئتنی
فسمعت مالم تسمعی و نظرت ما
ان زاریو ما یا حشای تقطعی
ما للهنوی ذنب و من اهوی معی

یفنی الزمان و فيه مالم یوصف
یدحسنه فحمدت حسن تصرفی
روحی بها تصبو الی معنی خفی
و انثر علی سمعی حلاه و شنف
معنی فأنخفنی بذاك و شرف
برسالة ادیتها بتلطف
لم تنظری و عرفت مالم تعرفی
کلفا به اوسار یا عین اذرفی
ان غاب عن انسان عینی فهو فی

معروفترین اشعار صوفیانه ابن فارض قصیده تائیه اوست موسوم به «نظم السلوك»
که متجاوز از هفتصد و پنجاه بیت است و مشتمل است بر مسائل اساسی تصوف و ذیلاً
چند بیت از آن قصیده نقل میشود :

سقتنی حمیاً الحب راحة مقلتی
فأوهمت صحبی ان شرب شرابهم
وبالحدق استغنیت عن قدحی و من
ففی حان سکری حان سکری لفتیة
ولما انقضی صحوی تقاضیت وصلها

و کأسی محیا من عن الحسن جلّت
به سرّ سرّی فی انتشائی بنظرة
شمائلها لامن شمولی نشوتی
بهم تمّ لی کتم الهوی مع شهرتی
ولم یغشنی فی بسطها قبض خشية

منحت ولاها یوم لا یوم قبل ان
فملت ولاها لا بسمع و ناظر
وهمت بها فی عالم الامر حیث لا
فافنی الهوی ما لم یکن ثم باقیاً
فألفیت ما القیت عنی صادراً

بدت عند أخذ العهد فی اولیتی
و لا با کتساب و اجتلاب جملة
ظهور و کانت نشوتی قبل نشائی
هنا من صفات بیننا فاضمحلت
الی و منی و ارداً بمزیدتی

و شاهدت نفسی بالصفات التي بها

فكن بصراً وانظرو سمعاً وعه و كن
و لا تتبع من سولت نفسه له
ودع ما عداها واعد نفسك فهي من
فنفسي كانت قبل لوامة متى
فأوردتها ما الموت ايسر بعضه
فعادت و مهما حملته تحملته
و كلفتها لابل كلفت قيامها
و اذهبت في تهذيبها كل لذة
و لم يبق هول دونها مار كبتة
و كل مقام عن سلوك قطعته
و كنت بها صباً فلما تركت ما
فصرت حبيباً بل محباً لنفسه
خرجت بها عنى اليها فلم اعد
وافردت نفسي عن خروجي تكرماً
وغيبت عن افراد نفسي بحيث لا
وها انا ابدى في اتحادى مبدئى
جلت في تجليها الوجود لناظري
واشهدت غيبى اذ بدت فوجدتنى
وطاح وجودى فى شهودى و بنت عن
وعانقت ما شاهدت فى محو شاهدى

تخجبت عنى فى شهودى و حجبتنى

لساناً وقل فالجمع اهدى طريقة
فصارت له اماراة و استمرت
عداها وعد منها بأحصن جنة
اطعها عصت او اعص عنها مطيعتى
و اتعبتها كيما تكون مريحتى
منى و ان خفت عنها تأذت
بتكليفها حتى كلفت بكلفتى
بابعادها عن عاذاها فاطمأنت
و اشهد نفسي فيه غير زكية
عبودية حقتها بعبودة
اريد ارادتنى لها واحبت
و ليس كقول مرّ نفسي حبيبتى
الى و مثلى لا يقول برجة
فلم ارضها من بعد ذاك لصحبتى
يزاحمنى ابداء وصف بحضرتى
وانهى انتهائى فى تواضع رفعتى
ففى كل مرئى اراها برؤية
هنالك اياها بجلوة خلوتى
وجود شهودى ما حيا غير مثبت
بمشهده للصحو من بعد سكرتى

تأئيه معروف ديگرى از ابن فارس در مواضع عرفانى هست که در مقابل تأئيه

مذکور که «تائیه کبری» یا «نظم السلوك» نامیده شده است «تائیه صغری» نامیده میشود و ذیلاً چند بیت از این تائیه که مشتمل بر یکصد و سه بیت است نقل میشود:

نعم بالصبا قلبی صبا لاجبتی
سرت فأسرّت للنفود غدیه
مهیمنه بالروض لدن رداؤها
لها باعیشاب الحجاز تحرّش
تذكر نى العهد القديم لانها
فيا حبذا ذاك الشذا حين هبت
احاديث جيران العذیب فسرت
بها مرض من شأنه براء علتی
به لا بخمر دون صحبى سكرتى
حديثه عهد من اهيل مودتى

الافى سبيل الحب حالى وماعسى
اخذتم فؤادى وهو بعضى فما الذى
بكم ان الاقى لو دريتم احبتى
يضر كم ان تتبعوه بجملتى

كانى هلال الشك لولاتاوهى
فجسمى وقلبى مستحيل وواجب
وقالوا جرت حمر أدموعك قلت عن
نحرت لضيف الطيف فى جفنى الكرى
خفيت فلم تهد العيون لرؤيتى
و خدى مندوب لجائز عبرتى
امور جرت فى كثرة الشوق قلت
قرى فجرى دمعى دماً فوق وجنتى

یکی از قصاید صوفیانه معروف قصیده‌ئى است بنام «النوادر العینیه فی بوادر الغیبیه» از عبدالکریم بن ابراهیم بن عبدالکریم جیلی^۱ مؤلف کتاب «الانسان الكامل فی معرفه الاواخر والاوائل»^۲ مرکب از پانصد و سی و چهار بیت که سی و شش بیت آنرا جیلی در کتاب «انسان الكامل» خود در چند مورد شاهد آورده است.

قصیده عینیه مذکور جزو يك مجموعه خطی است که در کتابخانه موزه بریطانیه در لندن محفوظ است و آن مجموعه مرکب است از بیست و هفت رساله از مؤلفین مختلف در مواضع عرفانی و رساله چهاردهم این مجموعه عبارت است از شرح عبدالغنى نابلسی بر قصیده عبدالکریم جیلی^۳ و مطلع آن قصیده این است:

۱- جیلی در اول محرم سنه ۷۶۷ متولد شده و در حدود ۸۰۵ وفات یافته است.
۲- کتاب مذکور در سنه ۱۲۹۳ هجری قمری در مطبعه بولاق مصر بطبع رسیده است.
۳- رجوع شود به ذیل فهرست نسخ خطی عربی کتابخانه موزه بریطانیه تألیف ریوشماره ۲۴۵

فؤاد به شمش المحبة طالع

وليس لنجم العذل فيه مواقع

چون عینیه مذکور مشتمل بر رؤس مسائل عارفانه‌ئی است که جیلی در کتاب «الانسان الكامل» مدون ساخته است ذیلاً یکصد و هفت بیت آنرا نقل میکنیم:

اذا قيل قل لا قلت غير جمالها
اصلی اذا صلى الانام و انما
اكبر في تحريم ذاتك عن سوى
اقوم اصلی ای اقوم على الوفا
و اقرأ من قرآن حسنك آية
واسجد ای افنى وافنى عن الفنى
فدينى و اسلامى و تقواى اننى
و قلبى مذباه حسنك عنده
صيامى هو الامساك عن رؤية السوى
تجلى حبيبى فى مرأى جماله
فلما تبدى حسنه متنوعاً
فأبرز منه فيه آثار وصفه
فاوصافه والاسم والاثر الذى
فما ثم من شئى سوى الله فى الورى

وان قبيل الا قلت حسنك شائع
صلاتى بانى لاعتزازك خاضع
واسمك تسبيحى اذا انارا كع
بانك فرد واحد الحسن جامع
فذلك قرأنى اذا انا خاشع
واسجد اخرى و المقيم والع
لحسنك فان لا تمارك طائع
تحيانه منكم اليكم تسارع
وفطرى انى نحو وجهك راجع
ففى كل مرأى للحبيب طلائع
تسمى باسماء فهن مطالع
فذلكم الاثار ما هو صانع
هو الكون عين الذات والله جامع
ولا ثم مسموع ولا ثم سامع

حقائق ذات فى مرتب حقه
وفى فيه من روحى نفخت كفاية
ونزّهه عن حكم الحلول فماله

تسمى بأسم الخلق والحق واسع
هل الروح الا عينه يا منازع
سوى والى توحيده الأمر راجع

و يا واحد الاشياء ذاتك شائع
 فهاهى ميّطت عنك فيها البراقع
 ولم تك موصولاً ولا فصل قاطع
 الوهية للضد فيها التجامع
 وانك ما يعلو و ما هو واضع
 وانت بها الماء الذى هو تابع
 وغيران فى حكم دعتة الشرائع
 ويوضع حكم الماء والأمر واقع
 على هيئته المنقوش تظهر طالع
 باخلاقه ما للحقيقة مانع
 به هكذا بالنقل اخبر شارع
 لساناً و سمعاً ثم رجلاً تسارع
 هو الكل منا ما لقولى دافع
 على صورة الرحمن آدم واقع
 لما سجد الأملاك وهى خواضع
 على آدم لم يعص و هو مطاوع
 عن العين اذا حالت هناك موانع
 ودع قيده العقلى فالعقل رادع
 عن المزج بالاغيار ان انت شاجع

عن الذات انت الذات انت المجامع
 فان عليها للجمال لواضع
 بها الامر مرموز و حسنك بارع
 اشرت بحد القول ما انا خادع

فيا احدى الذات فى عين كثرة
 تجليت فى الاشياء حين خلقتها
 قطعت الورى من ذات نفسك قطعة
 ولكنما احكام رتبك اقتضت
 فانت الورا حقاً وانت امامنا
 وما الخلق فى التمثال الا كثلجة
 فما الثلج فى تحقيقنا غير مائه
 ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه
 وكن ناظراً فى القلب صورة حسنه
 فقد جاء فى نفس الحديث تخلقوا
 فها هو سمع بل لسان يد لنا
 فعمّ قوانا و الجوارح كونه
 ولسناسوى تلك الجوارح والقوى
 ويكفيك ما قد جاء فى الخلق انه
 ولولم يكن فى وجه آدم نوره
 ولو شاهدت عين لا بليس وصفه
 ولكن جرى المقدور فهو على عمى
 فلانك من ابليس فى شبه ستره
 و غص فى بحار الاتحاد منزها

فلانك مججوباً برؤية حسنه
 فعينك شاهداً بمحمد اصلها
 انيتك اللائى هى القصد والمنى
 ونفسك تحوى بالحقيقة كل ما

تهن بها و اعرف حقيقتها فما
 فحقق وكن حقاً فانت حقيقة
 ووحده في الاشياء فهو منزّه
 ولا تطلبين فيه الدليل فانه
 ولكن بايمان و حسن تتبع
 وها اناذا انبئك عن سبل الهدى
 اقص حديثاً ثم لي من بدايتي
 برزت من النور الالهى لمعة
 الى سقف عرش الله في افق العلا
 الى القلم الأعلى ولى منه برزة
 الى الهباء السامى وقبل مكرماً
 هناك تلمتني العناصر حكمة

فهذا نزول الجسم من عند ربه
 وذلك ان الروح في المركز الذى
 وليس لها فيه هبوط منزل
 ولكن في تعييننا بمحض
 وذلك للارواح خلق حقيقة
 ففي المثل المفروض منه ترتبت
 فيبرز في حكم المرآة للمورى
 فتنويها ذاك التجلى هو الذى
 والا فلا اسم له غير ربنا
 تنزهه ربى عن حلول بقدسه
 وان نزول الجسم للخلق في الثرى

كعرفانها شئى لذاتك نافع
 بحقك والمخلوق بالذات جامع
 وخلف حجاب الكون للنور ساطع
 ورآء كتاب العقل تلك الوقائع
 اذا قمت جائتكم الامور توابع
 و افصح عما قد حوته المشارع
 لنحو انتهاء علمه لك نافع
 بحكمة ترتيب قضتها البدائع
 و منه الى الكرسي جئت أسارع
 الى اللوح لوح الامر والحق واسع
 نزلت الهىولى و للخلق جامع
 و منها أحلتنى حلاها الطبائع

والروح تنزىل مجازى متابع
 لها هو روح الحق فافهم أسامع
 وليس لها فيه صعود مرافع
 تنزهه عن حكم بأن هو شائع
 و ذلك تنزىل لها و قواطع
 مراتبه حتى بدا متنوع
 تجليه والمقدور ان ذاك طالع
 نسميه روحاً و هو بالنفخ واقع
 وليس له الا الصفات مواضع
 و حاشاه ما بالاتحاد مواقع
 سواء ولكن بعد ذاك تنوع

فمن سبقت لله فيه عناية
و من ابعده السابقات فانه
فقدبك عشباً ثم ترعاه دابة
على قدر تكرار التردد بعده
وعند مرور النفس في كل منزل
فتظهر نفس المرء كاملة البها
لتذكر بالمشهود غاية امرها
رأيت قيامي راجعاً نحو ربه
فعاينت اني كنت في العلم ثابتاً
و بالعلم فالمعلوم ايضاً فملحق
فحينئذ حققت اني نفحة
وما النشر غير المسك فافهم اشارتي

وسلمت نفسي حين اسلمت للقضا
فطوراً تراني في المساجد عاكفاً
اراني كالات و هو محركي
ولست بجبري و لكن مشاهد
فآونة يقضى علي بطاعة
لذلك تراني كنت اترك امره
ولي نكته غرا هنا ساقولها
هو الفرق ما بين الولي و فاسق
و ما هو الا انه قبل وقعه
فأجني الذي يقضيه في مرادها

فغير مكوث في التراب يسارع
له بين نبت و التراب تراجع
و يشرب اذيفني و يخضر ضارع
لينسي عهوداً بالحمى و وقائع
سينقش فيها منه طبعاً طبائع
ومن نسخة الا كوان فيها خلائع
فيرجع للاوطان من هو راجع
فقهر مني للحبيب مراجع
وللحق علم الحق في الحكم تابع
وليس لهذا الحكم لي العقل رادع
من الطيب طيب الله في الخلق ضائع
و يغنيك في التصريح للسر ذائع

و مالي مع هذا الحبيب تنازع
واني طوراً في الكنائس راتع
انا قلم و اقتدار اصابع
فعال مرید ماله من يدافع
و حيناً بماعنه نهتنا الشرائع
و آتى الذي ينهاه و الجفن داعم
و حق لها ان ترعويها المسامع
تنبه لها فالأ مرفيه فظائع
يخبر قبلي بالذي هو واقع
و عيني له قبل الفعال تطالع

و كنت ارى منها الارادة قبل ما
فانى الذى تهواه منى و مهجتى
وان كنت فى حكم الشريعة عاصياً
انا الحق و التحقيق جامع خلقه
فاحوى بذاتى ما علمت حقيقة
ويسمع تسبيح الصوامت مسمعى
وأعلم ما قد كان فى زمن مضى

و انظر تحقيقاً بعينى محققاً
واتقن علماً بالاحاطة جملة
و كل طباق فى الجحيم عرفتها
و انواع تعذيب هناك علمتها
و املاكها حقاً عرفت ولم يكن
و كل عذاب ثم ذقت ولم اقل
و كل نعيم اننى لمنعم

و أفنى اذا شئت الانام بلمحة
و اجمع ذرات الجسوم من الثرى

و انى على هذا عن الكل فارغ
و وصفى حقاً فوق ما قد و صفته
و انى على مقدار فهمك واصف
و ثم امور ليس يمكن كشفها
قفوت بها آثار احمد تابعاً

ارى الفعل منى و الاسير مطاوع
لذلك فى نار حوتها الاضالع
فانى فى حكم الحقيقة طائع
انا الذات والوصف الذى هو تابع
و نورى فيما قد اضاء فلامع
و انى الاسرار الصدور أطالع
و حالاً و أدرى ما اراه مضارع

قصور جنان الخلد وهى قلائع
لاوراق اشجار هناك ايانع
و اعرف اهليها و من ثم واقع
و احوالها طراً و هن فظائع
على بخاف ما له انا صانع
أخشى و انى للمقامين جامع
به وهولى ملك و ما ثم رادع

و أحيى بلفظ من حوته البلاقع
و أنشى كما كانت و انى بادع

و ليس به لى همة و تنازع
و حاشاى من حصر و مالى قاطع
و الا فلى من بعد ذاك بدائع
بها قلد تنى عقد هن الشرائع
فاعجب لمتبوع و ما هو تابع

نبی له فوق المکانة رتبة و من عینه للناهلین منابع
اکثر غزل سرایان صوفیه طوری سخن عاشقانه را بیان کرده‌اند و مخصوصاً در وصف
می و معشوق بقدری خصوصیات طبیعی مطلب را شرح داده‌اند که خواننده بین معنی
حقیقی این کلمات و معنی مجازی سرگردان می‌شود.

این نکته را نیز باید در نظر داشت که چنانکه سابقاً بآن اشاره شد سعه مشرب
صوفی و مخصوصاً صوفیه ایران و بالآخر صوفیه بعد از نجم الدین کبری زیاد بوده
و با عالم مجاز بیگانه نبوده و بعضی از آنها عشق جسمانی و طبیعی را از طرق ورود به عالم
عشق حقیقی می‌شمرده‌اند و «المجاز قنطرة الحقیقه» می‌گفته‌اند و بنا به گفته جامی
از قول بعضی از بزرگان عرفا: «نزد اهل توحید و تحقیق این است که کامل آن
کس بود که جمال مطلق حق سبحانه در مظاهر کونی حسی مشاهده کند ببصر
همچنانکه مشاهده می‌کند در مظاهر روحانی ببصیرت و جمال با کمال حق سبحانه دو
اعتبار دارد یکی اطلاق که آن حقیقت جمال ذاتی است من حیث هی و عارف
این جمال مطلق را در فناء فی الله سبحانه مشاهده تواند کرد و یکی دیگر مقید و آن
از حکم تنزل حاصل آید در مظاهر حسیه یا روحانیه پس عارف اگر حسن بیند چنین
بیند و آن جمال را جمال حق داند متنزل شده بمراتب کونی و غیر عارف را که چنین
نظر نباشد باید که بخوبان ننگرد تا بهاویة حیرت در نماند».

✓ شعرای صوفی از اشکال شعر بیشتر به غزل و رباعی و مثنوی پرداخته‌اند و قصیده
در بین آنها کمتر متداول بوده است زیرا قصیده معمولاً شعر درباری و برای مدیحه
و حماسه و فتح نامه و امثال آن رایج بوده است و مناسبت با حال صوفی و خانقاه او
نداشته است مع هذا بعضی قصیده سرایان بزرگ در شعرای قدیم صوفیه بوده‌اند از قبیل
سنائی و خاقانی در بعضی از قصاید و ما ذیلاً بعضی از قصاید سنائی را بعنوان نمونه
قصائد ممتاز صوفیه نقل می‌کنیم:

مکن در جسم و جان منزل که این دون است و آن والا

قدم زین هر دو بیرون نه نه اینجا باش و نه آنجا

بهرچ از راه دورافتی چه کفر آن حرف و چه ایمان

بهرچ از دوست و امانی چه زشت آن نقش و چه زیبا

گواه رهرو آن باشد که سردش یابی از دوزخ

نشان عاشق آن باشد که خشکش بینی از دریا

نبود از خاری آدم که خالی گشت ازو جنت

نبود از عاجزی و املی که عذرا ماند ازو عذرا

سخن کز روی دین گوئی چه عبرانی چه سریانی

مکان کز بحر حق جوئی چه جابلقا چه جابلسا

شهادت گفتن آن باشد که هم ز اول در آشامی

همه دریای هستی را بدان حرف نهنگ آسا

نیابی خار و خاشاکی در این ره چون بفراشی

کمر بست و بفرق استاد در حرف شهادت لا

چو لا از حد انسانی فکندت در ره حسرت

پس از نور الوهیت بالله آی از الا

ز راه دین توان آمد بصحرای نیاز ار نی

بمعنی کی رسد مردم گذر نا کرده بر اسما

درون جوهر صفرا همه کفر است و شیطانی

گرت سودای دین باشد قدم بیرون نه از صفرا

چه مانی بهر مرداری چو زاغان اندرین پستی

قفس بشکن چو طاوسان یکی بر پر برین بالا

عروس حضرت قرآن نقاب آنکه بر اندازد

که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا

عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی
 که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا
 بمیراید و ست پیش از مرگ اگر می زند گی خواهی
 که ادریس از چنین مردن بهشتی گشت پیش از ما
 به تیغ عشق شو کشته که تا عمر ابد یابی
 که از شمشیر بو یحیی نشان ندهد کس از احیا
 چه داری مهر بد مهری کزو بیجان شد اسکندر
 چه بازی عشق با یاری کزو بی ملک شد دارا
 گرت سودای آن باشد کزین سودا برون آئی
 زهی سودا که خواهی یافت فردا از چنین سودا
 سر اندر راه ملکی نه که هر ساعت همی باشی
 تو همچون گوی سرگردان و ره چون پهنه بی پهنای
 تو در کشتی فکن خود را میای از بهر تسبیحی
 که خود روح القدس گوید که بسم الله مجریها
 اگر دینت همی باید ز دنیا دار پی بگسل
 که حرصش با تو هر ساعت بود بیحرف و بی آوا
 همی گوید که دنیا را بدین از دیو بخریدم
 اگر دنیا همی خواهی بده دین و ببر دنیا
 ببین باری که هر ساعت ازین پیروزه گون خیمه
 چه بازیها برون آرد همی این پیر خوش سیما
 ترا دنیا همی گوید که دل در ما نبندی به
 تو خود می پند ننیوشی ازین گویای ناگویا
 گر از آتش همی ترسی بمال کس مشو غره
 که اینجا صورتش مالست و آنجا شکش اژدرها

از آتش دان حواست را همیشه مستی وهستی

ز دوزخ دان نهادت را هماره مولد و منشا

پس اکنون گر سوی دوزخ کرائی بس عجب نبود

که سوی کل خود باشد همیشه جنبش اجزا

گر امروز آتش شهوت بکشتی بیگمان رستی

و گرنه تف این آتش ترا هیزم کند فردا

تو از خاکی بسان خاک تن در ده درین پستی

که تا گردی چو جان و عقل هم والی و هم والا

که تا پستست خاک اینجا همه نفع است بی نکبت

بالای دیده ها گردد چو بالا گیرد از نکبا

ز باد فقه و باد فقر دین را هیچ نکشاید

میان در بند کاری را که این رنگست و آن آوا

مگو مغرور غافل را برای امن او نکته

مده محرور جاهل را ز بهر طبع او خرما

چو علمت هست خدمت کن چو دانایان که زشت آید

گرفته چینیان احرام و مکی خفته در بطحا

نه صوت از بهر آن آمد که سوزی مزهر زهره

نه حرف از بهر آن آمد که دزدی چادر زهرا

ترا تیغی بکف دادند تا غزوی کنی با خود

نه چون از خود سپر سازی بمانی زنده در هیجا

بنزد چون تو بی حسی چه دانائی چه نادانی

بدست چون تو نامردی چه نرم آهن چه روئینا

ترا بس ناخوشست آواز لیکن اندرین گنبد

خوش آوازت همی دارد صدای گنبد خضرا

ولی آنکه خجل گردی که استادی ترا گوید
 که با داود پیغمبر رسیدی کن درین صحرا
 تو چون موری و این راهست همچون موی بت رویان
 مرو زنهار بر تقلید و بر تخمین و بر عمیا
 چو علم آموختی از حرص آنکه ترس کاندل شب
 چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا
 ازین مشقت ریاست جوی رعنا هیچ نگشاید
 مسلمانی ز سلمان جوی و درد دین ز بو دردا
 بصاحب دولتی پیوند اگر نامی همی جوئی
 که از یک چاکری عیسی چنان معروف شد یلدا
 قدم در راه مردی نه که راه و گاه و جاهش را
 نباشد تا ابد مقطع نبوده است از ازل مبدا
 ز بهر قالب اوراست این ارواح مستوفی
 ز بهر حالت اوراست این انفاس مستوفا
 ز بهر کسب آنجا راست اینجا گشتن آدم
 ز بهر زاد آنجا راست اینجا زادن حوا
 تو پنداری که بر بازیست این میدان چون مینو
 تو پنداری که بر هرزه است این ایوان چون مینا
 و گر نر بهر دینستی در اندر بند وی گردون
 و گر نر بهر شرعستی کمر بگشایدی جوزا
 چو تن جانرا مژین کن بعلم دین که زشت آید
 درون سوشاه عریان و برونسو کوشک بر دیبا
 بحکمت جامه نو کن ز بهر آن جهان ورنه
 چو مرگک این جامه بستاند تو عریان مانی ورسوا

خود از نسل جهان بانان نزاید هیچ تا باشد

مرا و را کوی پر عنین و ما را خانه پر عذرا

نه بینی طبعرا طبعی چو کرد انصاف رخ پنهان

نیابی دیورا دیوی چو کرد اخلاص رخ پیدا

ترا یزدان همی گوید که در دنیا مخور باده

ترا ترسا همی گوید که در صفرا مخور حلوا

ز بهر دین بنگذاری حرام از حرمت یزدان

ولیک از بهر تن مانی حلال از گفته ترسا

گرت نزهت همی باید بصحرای قناعت شو

که آنجا باغ در باغست و خوان درخوان و وادروا

گر از زحمت همی ترسی ز نا اهلان ببر صحبت

که از دام زبون گیران بعزلت رسته شد عنقا

مرا باری بحمدالله ز راه رأفت و رحمت

بسوی خط وحدت برد عقل از خطه اشیا

نخواهم لاجرم نعمت نه در دنیا نه در جنت

همیگویم بهر ساعت چه در سرّ چه در ضرّ

که یارب مر سنائی را سنائی ده تو در حکمت

چنان کز وی بر شک آید روان بو علی سینا

مگر دایم درین عالم ز بیش آزی و کم عقلی

چو رأی عاشقان گردان چو طبع بیدلان شیدا

ز راه رحمت و رأفت چو جان پاک معصومان

مرا از زحمت تنها بکن پیش از اجل تنها

زبان مختصر عقلان ببند از من درین گیتی

که تا چون خود نخوانندم حریص و مفسد و رعنا

مگردان عمر من چون گل که در طفلی شوم کشته

مگردان حرص من چون مل که در پیری شوم برنا

بحرص از شربتی خوردم بگیر از من که بد کردم

بیابان بود و تابستان و آب سرد و استسقا

بهر چ از اولیا گفتند ارزقنی و وفقنی

بهر چ از انبیا گفتند آمنا و صدقنا

و نیز از او است :

طلب ای عاشقان خوش رفتار

تا کی از خانه هین ره صحرا

زین سپس دست او و دامن دوست

در جهان شاهی و ما فارغ

خیز تا زاب روی بنشانیم

پس بجاروب لا فرو روبیم

ترکتازی کنیم و در شکنیم

وزپی آنکه تا تمام شویم

تا ز خود بشنود نه از من و تو

ای هواهای تو هوی انگیز

قفس تنگ چرخ و طبع و حواس

گرت باید کزین قفس برهی

آفرینش نثار فرق تواند

چرخ و اجرام چاکران تواند

حلقه در گوش چرخ و انجم کن

طرب ای نیکوان شیرین کار

تا کی از کعبه هین در خمار

بعد از این گوش ما و حلقه یار

در قدح جرعه و ما هشیار

گرد این خاک توده غدار

کو کب از صحن گنبد دوار

طبع زنگی مزاج را بازار

پای بر سر نهیم دایره وار

لمن الملك واحد القهار

وی خدایان تو خدای آزار

پر و بالت کسست از بن و بار

باز ده و ام هفت و هشت و چهار

بر میچین چون خسان ز راه نثار

تو از ایشان طمع مدار مدار

تا دهند ببندگی اقرار

ورنه بر چار سوی کون و فساد
 گاهت از روی مزرعت فکند
 گه کند او ز مزدت از سر زهد
 گاه بر بنددت به تهمت تیغ
 گاه مهرت نماید از سر کین
 گاه ناهید لولی رعنا
 گه کند تیر چرخ از سر امن
 گه کند ماه نقشت اندر دل
 گه ترا بر کند اثر از مزد
 گاه بادت کند ز آرز و نیاز
 گاه آب لئیم دون همت
 گاه خاک فسرده از تأثیر
 با چنین چار پای بند بود
 چند ازین آب و خاک و آتش و باد
 بسکه نامرد و خشک مغزت کرد
 عمر امسال و پار ضایع کرد
 دولتی مردی ار نه پریده است
 شیر کردی بلفظ تازی ریش
 بر گذر زین جهان غرچه فریب
 کلبه کاندراو نخواهی ماند
 رخت بردار از این خراب که هست
 از ورای خرد مگوی سخن
 خویشتن را بزیر پی بسپار
 بود بگذار زانکه در ره فقر

گاه بیمار بین و گه تیمار
 جرم کیوان چو خوک در شد یار
 زین جهان سیروزان جهان ناهار
 دست بهرام چون قلم ز ناز
 مر ترا در خیال ز ر عیار
 کندت باد سار و باده گسار
 چون کمان گوشه گشته وزهوار
 در خزر هند و در حبش بلغار
 تاتهی روشوی چو دود شرار
 روح پر نار و روی چون گلنار
 جاهل و کاهلت کند به بحار
 بر تو ویران کند ره و آثار
 سوی هفت آسمان شدن دشوار
 این دی و تیر و آن تموز و بهار
 بوی کافور و مشک لیل و نهار
 هر که در بند یار ماند و دیار
 مرغ امسالت از دریچه پار
 قیر کردی بلفظ ترکی قار
 در گذر زین رباط مردم خوار
 سال عمرت چه ده چه صد چه هزار
 بام سوراخ و ابر طوفان بار
 وز فرود فلک مجوی قرار
 چون سپردی بدست حق بسیار
 دین حصار است و بود قفل حصار

نشود در گشاده تا تو بدم
 بود تو شرع بر تواند داشت
 دین نیاید بدست تا بودت
 نه فقیری چو دل بدنیا کرد
 نه فقیهی چو حرص و شهوت کرد
 ره رها کرده از آنی گم
 مشک و پیشکت یکیست تاتوهمی
 دل بصد پاره همچوناری از آنک
 کاراگر رنگ و بوی دارد و بس
 دعوی دل مکن که جز غم حق
 ده بود آن نه دل که اندروی
 نیست اندر نگار خانه امر
 زانکه در قعر بحر الا الله
 چه شوی با کلاه بر منبر
 تر مزاجی مگرد در سقلاب
 خود کلاه و سرت حجاب تواند
 کله آنکه نهی که بر فتدت
 علم کز تو تو را به نستاند
 آب حیوان چو شد گره در حلق
 نه بدان لعنت است بر ابلیس
 بل بدان لعنت است کاند در دین
 دوری از علم تا ز شهوت و خشم
 بزند از تو تشنگی و کنند

بر نیاری ز قفل و پرّه دمار
 ز آنکه اوروشن است و بود تو تار
 بر یمین و یسار یمین و یسار
 مر ترا پای مزد و دست افرار
 مر ترا فرع جوی واصل گذار
 عز ندانسته از آنی خوار
 ناک ده را ندانی از عطار
 خلق را سر شمرده چو انار
 حبذا چین و فرّخا فرخار
 نیست اندر حریم دل دیار
 گاو و خر باشد و ضیاع و عقار
 صورت و نقش مؤمن و کفار
 لا نهنگی است کفر و دین ادبار
 چه شوی با زکام در گلزار
 خشک مغزی میوی در تاتار
 تو میفزای بر کله دستار
 سنگ در کفش و کیك در شلوار
 چهل از آن علم به بود صدبار
 زهر گشت ار چه بود نوش گوار
 کو نداند همی یمین ز یسار
 علم داند بعلم نکند کار
 جانت پر پیکر است و پر پیکار
 این دهان کننده و آن جگر افکار

بسته جاه و زر مباح که هست
 کی در آید فرشته تا نکنی
 کی در احمد رسی و در صدیق
 پرده بردار تا فرود آید
 با بخیلی مجوی ره که نبود
 مالک دین نشد کسی که نشد
 سرخ روئی بر آبجوی مجوی
 گرچه از مال و گندم و یونجه
 بس تفاخر مکن که اندر حشر
 مال دادی بباد چون تو همی
 دولت آنرا مدان که دادندت
 تا تو را یار دولت است نه
 چون ترا از تو پاک بستانند
 چون دو گیتی دونهل پای تو شد
 در طریق رسول دست آویز
 پاک شو بر سپهر همچو مسیح
 همچو نمرود قصد چرخ مکن
 کز دو بال سریش کرده نشد
 عقل در کوی عشق ره نبرد
 کاندراقلیم عشق بی کارند
 کی توان گفت سرعشق بعقل
 گرنخواهی که بر تو خندد خلق
 راه توحید را بعقل مجوی

جاه و زر آب پار گین و بحار
 سک ز در دور و صورت از دیوار
 عنکبوتی تنیده بر در غار
 هودج کبریا بصفحه بار
 هیچ دیندار مالک دینار
 از سر جود مالک دینار
 زانکه زردند اهل دریا بار
 هم خزانه پر است و هم انبار
 گندمت کژدمست و مالت مار
 گل بگو هر خری و خر بخیار
 بیش از ابنای جنس استظهار
 در جهان خدای دولتمدار
 دولت آن دولت است و کار آن کار
 بر سر کوی هر دو را بگذار
 بر بساط خدای پای افشار
 گشته از جان و عقل و تن بیزار
 با دو تا کر کس و دو تا مردار
 هیچ طرار جعفر طیار
 تو از آن کور چشم چشم مدار
 عقلهای تهی رو پر کار
 کی توان سفت سنگ خاره بخار
 نقد خوارزم در عراق میار
 دیده روح را بخار مخار

زانکه کرده است قهر الا الله
 بخدا ار کسی تواند بود
 هر که از چوب مرکبی سازد
 نشود دل چو تیر تا نشوی
 تا زبانت خمش نشد از قول
 تا ز اول خمش نشد مریم
 گرت باید که مرکزی گردی
 پای بر جای باش و سرگردان
 در هوای زمانه مرغی نیست
 زو کس آواز او به نشنودی
 قاید و سایق صراط الله
 جز بدست و دل محمد نیست
 چون دلت پر ز نور احمد بود
 خود بصورت نگر که آمنه بود
 ای بدیدار فتنه چون طاوس
 عالمت غافلست و تو غافل
 همه زنهار خوار دین تواند
 غول باشد نه عالم آنکه ازو
 بر خود آنرا که پادشاهی نیست
 افسری کان نه دین نهد بر سر
 باش وقت معاشرت با خلق
 هر چه نزره دین خوری و بری
 بره و مرغ را بدان ره کش

عقرا بر دو شاخ لا بردار
 بی خدا از خدای بر خوردار
 مرکب آسوده دان و مانده سوار
 بی زبان چون دهانه سوفار
 ندهد بار نطق اینزد بار
 در نیامد مسیح در گفتار
 زیر این چرخ دایره کردار
 چون سکون و تحرك پرگار
 چمن عشق را چو بو تیمار
 گر نبودی میان تهی مزمار
 به ز قرآن مدان و به ز اخبار
 حل و عقد خزینه اسرار
 بیقین دان که ایمنی از نار
 صدف در احمد مختار
 وای بگفتار غره چون گفتار
 خفته را خفته کی کند بیدار
 دین بزنهارشان مده زنهار
 بشنوی گفت و نشنوی کردار
 بر گیاهیش پادشا مشمار
 خواهش افسر شمار و خواه افسار
 همچو عفو خدای پند رفتار
 در شمارت کنند روز شمار
 که بانسان رسند در مقدار

جز بدین ظلم باشد ار بکشد
 نکند عشق نفس زنده قبول
 راه عشاق کاسپرد عاشق
 از ره ذوق عشق بشناسی
 بیخ کانرا نشاند خرسندی
 عاشقانرا ز درد نبود رنج
 جان عاشق نترسد از شمشیر
 زانکه بر دست عشق بازانند
 گر شعار تو شعر آمده شرع
 روی بنمود صبح صادق شرع
 بر سردار دان سر سرهنگ
 تا نه بس روزگار خواهی دید
 وارهان خویشرا که وارسته است
 هیچ بی چشم دیدی از سرچشم
 بهر مشتی مهوس رعنا
 ای توانگر بکنج خرسندی
 يك رمه زین خسان ناموزون
 ریش و دامن بدستشان چه دهی
 خواجگان بوده اند پیش از ما
 ای نجیبان وقت ما همه باز
 جمله از بخل و مبخلی سرمست
 ای سنائی ازین سگان بگریز
 زین چنین خواجگان بی معنی

بی نمازی مسبحی را زار
 نکند باز موش مرده شکار
 آه بیمار کاشنود بیمار
 آه موسی ز راه موسیقار
 شاخ او بی نیازی آرد بار
 دیدگان را ز نور نبود بار
 مرغ محبوس نشکند ز اشجار
 ملك الموت گشته در منقار
 چکنی صبح کاذب اشعار
 خاک زن بر جمال شعر و شعار
 در بن چاه بین تن بندار
 هم سپه مرده هم سپهسالار
 خر وحشی ز نشتر بیطار
 طالب شمع زیر و آینه دار
 رنج بر جان و دین و دل مگمار
 از بخیلان کناره گیر کنار
 از پی سختن تو با معیار
 چون نه خصم و نه پذیرفتار
 در عطا سخت مهر و سست مهار
 راح خوارند مستراح انبار
 همه از شرو نا کسی هشیار
 گوشه گیر ازین جهان هموار
 ردّ افلاک و گفت بی کردار

دامن عافیت بگیر و بپوش
 میوه کان به تیرماه رسد
 دل از اینان ببر که بیدریا
 همچنین در سرای حکمت و شرع
 هان و هان تا تورا چو خود نکنند
 چو توا ز خمر هیچکس نخوری
 طیره چون کردی و فسرده و کج
 نشود شسته جز به بی طمع
 ملک دنیا مجوی و حکمت جوی
 خدمتی کز تو در وجود آمد
 در طریقت همین دو باید ورد
 گر سنائی ز یار ناهموار
 آبرا بین که چون همی نالد
 مرگریبان از رخسار
 چه طمع داری از گه آزار
 نبرد بار گیر چوبین بار
 آدمی سیر باش و مردم سار
 مشتی ابلیس ریزه طرار
 کی ترا درد سر دهد خمار
 طیره از طیر کرد و از طرار
 نقشهای کساد نامه عار
 زانکه این اندکست و آن بسیار
 هم ثنا گوی و هم گنه پندار
 اول الحمد و آخر استغفار
 گله کرد ازو شکفت مدار
 هر دم از همنشین ناهموار

بر زمین پست چون زمین بنشین
 تا سمائی شوی سنائی وار

وایضاً قصیده ذیل از او است .

دلا تا کی درین زندان فریب این و آن بینی
 یکی زین چاه ظلمانی برون شو تا جهان بینی
 جهانی کاندرو هر دل که یابی پادشا یابی
 جهانی کاندرو هر جان که بینی شادمان بینی
 درو گر جامه دوزی ز فضلش آستین یابی
 درو گر خانه سازی ز عدلش آستان بینی

نه بر اوج هوا او را عقابی دل شکر یابی
 نه اندر قعر بحر او را نهنگی جان ستان بینی
 اگر در باغ عشق آبی همه فراش دل بینی
 و گر در راه دین آبی همه نقاش جان بینی
 گهی انوار عرشی را از این جانب مدد یابی
 گهی اشکال حسی را ازین عالم بیان بینی
 سبکرو چون توانی بود سوی آسمان تا تو
 ز تر کیب چهار ارکان همی خود را کران بینی
 اگر صد قرن ازین عالم پیوئی سوی آن بالا
 چو دیگر سالکان خود را هم اندر نردبان بینی
 گر از میدان شهوانی سوی ایوان عقل آئی
 چو کیوان در زمان خود را بهفتم آسمان بینی
 درین ره گرم رو میباش لیک از روی نادانی
 نگر نندیشیا هرگز که این ره را کران بینی
 و گر زی حضرت قدسی خرامان گردی از عزت
 ز دارالملک ربانی جنبتهها روان بینی
 ز حرص و شهوت و کینه ببرتازان سپس خود را
 اگر دیوی ملک یابی و گر گرگی شبان بینی
 و امروز اندرین منزل ترا جانی زیان آمد
 زهی سرمایه و سودا که فردا زان زیان بینی
 زبان از حرف پیمائی یکی یک چند کوتاه کن
 چو از ظاهر خمش گردی همه باطن زبان بینی
 گر او باش طبیعت را برون آری زدل زان پس
 همه رمز الهی را ز خاطر ترجمان بینی

مر این مهمان علوی را گرامی دار تا روزی
 چو زین گنبد برون پری مر او را میزبان بینی
 بحکمتها قوی پر کن مر این طاوس عرشی را
 که تازین دامگاه او را نشاط آشیان بینی
 نظر گاه الهی را یکی بستان کن از عشقی
 که در وی رنگ و بوی گل زخون دوستان بینی
 که دولتیاری آن نبود که بر گل بوستان سازی
 که دولتیاری آن باشد که در دل بوستان بینی
 چو درج در دین کردی ز فیض فضل حق دل را
 مقرر از دیو اگر بروی ز عصمت پاسبان بینی
 ز حسی دان نه از عقلی اگر در خود بدی یابی
 زهیزم دان نه از آتش اگر در وی دخان بینی
 بهانه بر قضا چه نهی چو مردان عزم خدمت کن
 چو کردی عزم بنگر تا چه توفیق و توان بینی
 تو یکساعت چو افریدون بمیدان باش تا زان پس
 بهر جانب که رو آری درفش کلویان بینی
 عنان گیر تو گر روزی جمال درد دین باشد
 عجب نبود که با ابدال خود را همعنان بینی
 خلیل ار نیستی چبود تو با عشق آی در آتش
 که تا هر شعله ز آتش درخت ارغوان بینی
 عطا از خلق چون جوئی گر او را مال ده گوئی
 بسوی عیب چون پوئی گر او را عیب دان بینی
 ز بخشیدن چه عجز آمد نگارنده دو گیتی را
 که نقش از گوهران دانی و بخش از اختران بینی

ز یزدان دان نه ازار کان که کوتاه دید کی باشد
 که خطی کز خرد خیزد تو آنرا از بنان بینی
 چو جان از دین قوی کردی تن از خدمت مزین کن
 که اسب غازی آن بهتر که با بر گستوان بینی
 اگر صد بار در روزی شهید راه حق گردی
 هم از گبران یکی باشی چو خود را در میان بینی
 هوا را پای بگشادی خرد را دست بر بستی
 گر آنرا زیر کام آری هر این را کاهران بینی
 تو خود کی مرد آن باشی که دل را با هوا خواهی
 تو خود کی درد آن داری که تن را در هوا بینی
 که ازدونی خیال نان چنان رسته است در چشم
 که گر آبی خوری دروی نخستین شکل نان بینی
 مسی از زر بیالودی و می لافی چه سود اینجا
 که آنکه ممتحن گردی که سنگ امتحان بینی
 نقاب قوت حسی چو از پیش تو بردارند
 اگر گبری سقر یابی و گر مؤمن جنان بینی
 امین باش از همی ترسی ز نار آن جهان گر تو
 بکار اینجا امین باشی ز نار آنجا امان بینی
 بهشت و دوزخ با تست در باطن نگر تا تو
 سقرها در جگر یابی جنانها در جنان بینی
 امامت گرز کبر و حرص و بخل و کین برون ناید
 بدوزخ دانش از معنی گرش در گلستان بینی
 و گر چه طیلسان دارد مشو غره که این آنجا
 یکی طوقیست از آتش که آنرا طیلسان بینی

بچشم عافیت بنگر درین دنیا که تا آنجا
 نه کس را نام و نان دانی نه کس را خانمان بینی
 یکی در چشم سربنگر درین زندان خاموشان
 که تا یاقوت گویا را بتابوت از چه سان بینی
 نه این ایوان علوی را بچادر زیب و فریابی
 نه این میدان سفلی را مجال انس و جان بینی
 سر زلف عروسان را چو برگ نسترن یابی
 رخ گلرنگ شاهانرا برنگ زعفران بینی
 بدین زور و زر دنیا چو بی عقلان مشو غرّه
 که این آن نوبهاری نیست کش بی مهرگان بینی
 که گر عرشی بفرش آیی و گر ماهی بچاه افتی
 و گر بحری تهی گردی و گر باغی خزان بینی
 یکی اعضات را حمال موران زمین یابی
 یکی اجزات را ائقال دوران زمان بینی
 چه آید نازش و نالش بر اقبالی و ادباری
 که تا بر هم زنی دیده نه این بینی نه آن بینی
 سرالب ارسلان دیدی ز رفعت رفته بر گردون
 بمر و آتا کنون در گل تن الب ارسلان بینی
 چه باید تنگدل بودن که این يك مشتمعنا را
 همی باد خداوندی کنون در بادبان بینی
 که تا يك چند از اینها گر نشانی بازجوئی تو
 ز چندان باد لختی خاك و مشتی استخوان بینی
 پس آن بهتر که از مردم سخن ماند نكو زیرا
 که نام دوستان آن به که يك از دوستان بینی

بسان علت اولی سخن ران ای سنائی زان

که تا چون زاده ثانی بقای جاودان بینی

و گر عیبت کند جاهل بحکمت گفتن آن مشنو

که کار پیر آن بهتر که با مرد جوان بینی

حکیمی گر ز کثر گوئی بلا بیند عجب نبود

که دایم تیر گردون را و بال اندر کمان بینی

سرای عقل و معنی را توئی راوی روایت کن

که معنی دان همان باشد کش اندر دل همان بینی

و همچنین رباعی نزد شعرای صوفی رایج بوده است زیرا رباعی و زنی است

خوش آهنگ و کوتاه و مناسب با کلمات قصار و عبارات کوتاه و اشارات عارفانه است

و در قدیمترین آثار منشور و منظوم صوفیه مقداری رباعی دیده میشود .

از آنچه در حالات ابوسعید ابوالخیر نوشته اند بر میآید که در اوان کودکی او

یعنی در اواسط قرن چهارم در مجالس سماع صوفیه خواندن رباعی مرسوم بوده است

صاحب کتاب « اسرار التوحید » مینویسد : « و بدانکه پدر شیخ ما ابوسعید ابوالخیر

بوده است و او را در میهنه بابو ابوالخیر گفتندی و او عطار بوده است و مردی با ورع و

دیانت بوده است و از شریعت و طریقت با آگاهی و پیوسته نشست و خاست او با اصحاب

صفّه و اهل طریقت بوده است و ولادت شیخ ما ابوسعید روز یکشنبه غره ماه محرم

سنهٔ سبع و خمسين و ثلثمائه بوده است . و پدر شیخ با جمعی عزیزان این طایفه در

میهنه نشستی داشتندی که در هفتهٔ هر شب بخانهٔ یکی از آن جمع حاضر آمدندی و

اگر عزیزی و غریبی رسیده بودی او را حاضر کردندی و چون چیزی بکار بردندی و

از نمازها و اورادها فارغ شدندی سماع کردندی يك شب بابو ابوالخیر بدعوت درویشان

میشد والدۀ شیخ رحمه الله علیها از وی التماس کرد که ابوسعید را باخویشتن ببر تا نظر

درویشان بروی افتد بابو ابوالخیر شیخ را باخویشتن برد چون بسماع مشغول شدند

قو^۳ال این بیت بگفت :

این عشق بلی عطاء درویشان است خود کشتن شان ولایت ایشان است
جان کرد فدا کار جوانمردان است دنیا و درم نه زینت مردان است
چون قو^۳ال این بیت بگفت درویشان را حالتی پدید آمد و آن شب تا روز بر این
بیت رقص میکردند و در این حالت بودند و از بسیاری که قو^۳ال این بیت بگفت شیخ
یاد گرفت چون بخانه باز آمدند شیخ پدر را گفت تا این بیت که قو^۳ال میگفت و
درویشان را استماع آن وقت خوش گشته بود چه معنی دارد پدر شیخ گفت خاموش
که تو معنی آن در نیابی و ندانی ترا با آن چه کار^۱.

اما اینکه مجموعه رباعیاتی بابوسعید ابوالخیر نسبت داده اند ظاهراً صحت ندارد
زیرا اتفاقاً چنانکه از کتاب « حالات و سخنان »^۲ و کتاب « اسرار التوحید » که
دومأخذ مهم شرح حال ابوسعید است برمیآید ابوسعید نادراً شعری گفته است و بنص^۳
اسرار التوحید فقط يك بيت و يك رباعی از او است و ابیات دیگر منسوب باو ابیاتی
است که در طی کلام بر زبان او آمده است .

صاحب اسرار التوحید میگوید : « درویشی بوده است در نیشابور که او را
حمزة التراب گفتندی روزی از تواضع که در او بود شیخ ما را رقعه نوشت و بر سر
رقعه تواضع را بنوشت که تراب قدم شیخ ما بر ظهر رقعه بنوشت و جواب او این
بیت و بدو فرستاد .

گر تو خاک کی خاک ترا خاک شدم چون خاک ترا خاک شدم پاك شدم

۱- اسرار التوحید چاپ طهران صفحه ۹-۱۰ .

۲- صاحب « حالات و سخنان ابوسعید » میگوید که درویشی حمزه نام نامه بشیخ ابوسعید
نوشته و بر سر نامه نوشته بود « بوحمزة التراب » شیخ بر پشت نامه نوشت :
چون خاک شدی خاک ترا خاک شدم چون خاک ترا خاک شدم پاك شدم
پس روی بجمع کرد و گفت ما هر کرا شعر بگفته ایم آنچه بر زبان ما رود گفته عزیزان بود و
بیشتر از آن پیر ابوالقاسم بشر بود » (حالات و سخنان چاپ بطر بورغ صفحه ۵۳-۵۴)

جدّ دعا گوی خواجه بوسعید آورده است که جماعتی گمان برند که بیت هائی که در
 میان سخن بر زبان مبارک شیخ ما رفته است او گفته است و نه چنان است که او را
 چندان استغراق در حالت خود بمشاهدۀ حق بودی که او را پروای تفکر در بیت نبودی
 در همه عمر او الا این يك بیت که بر پشت رقعه حمزه نوشته است و این دیگر بیت:
 جانا بزمین خابران خاری نیست
 کش بامن و روز گار من کاری نیست
 با لطف و نوازش وصال تو مرا
 در دادن صد هزار جان عاری نیست
 دیگر هر چه بر زبان او رفته است همه آن بوده است که از پیران خویش یاد داشته است.^۱
 صاحب اسرار التوحید در پایان باب دوم کتاب در تحت عنوان «ابیات پراکنده
 که بر زبان شیخ ما رفته است» مقداری اشعار نقل کرده است که ما رباعیات آنرا
 در این جا نقل میکنیم:

ما را بجز این جهان جهانی دگر است
 جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
 قلاشی و عاشقیش سرمایه ماست
 قراستی و زاهدی جهانی دگر است

در راه یگانگی نه کفر است و نه دین
 يك گام ز خود برون نه و راه بین
 ای جان جهان تو راه اسلام گزین
 با مار سیه نشین و با خود منشین

خواهی که کسی شوی زمستی کم کن
 نا خورده شراب وصل مستی کم کن
 بازلف بتان دراز دستی کم کن
 بت را چه گنه تو بت پرستی کم کن

تا زلف توشاه گشت و رخسار تو تخت
 افکند دلم برابر تخت تو رخت
 روزی بینی مرا شده کشته بخت
 حلقم شده در حلقه زلفین تو سخت

تا روی ترا بدیدم ای شمع طراز
 نی کار کنم نه روزه دارم نه نماز
 چون با تو بوم مجاز من جمله نماز
 چون بی تو بوم نماز من جمله مجاز

آنجا که نیائی نه پدیدى گوئی
عاشق کنی و مراد عاشق جوئی
آنجا که بیائی از زمین بروئی
اینت خوشی و ظریفی و نیکوئی

* * *

جائیکه تو باشی اثر غم نبود
آنها که ز فرقت تو یکدم نبود
آنجا که نباشی دل خرم نبود
شادیش زمین و آسمان کم نبود

* * *

ای دوست ترا بجملگی گشتم من
گرتوز وجود خود برون جستی پاک
حقا که در این سخن نه زرق است و نه فن
شاید صنما بجای تو هستم من

* * *

چندانکه بکوی سلمه یار است ورنود
چندانکه ستاره است بر این چرخ کبود
چندانکه درخت میوه دار است مرود
از ما ببر دوست سلام است و درود

* * *

رباعی دیگر منسوب بابوسعید ابوالخیر رباعی ذیل است :

حورا بنظاره نگارم صف زد
یکخال سیه بر آن رخاں مطرف زد
رضوان ز تعجب کف خود بر کف زد
ابدال ز بیم چنگ در مصحف زد^۱
که عبیدالله بن محمود شاشی معروف بخواجه احرار متوفی در سال هشتصد و
نود و پنج شرحی بر آن نوشته وعین آن بنام «رساله حورائیه» در آخر اسرار التوحید
چاپ طهران بطبع رسیده است .

۱- نسبت این رباعی بابوسعید ابوالخیر بغایت مشکوک است زیرا چنانکه گفته شد بتصریح صاحب اسرار التوحید که از نوادگان نزدیک شیخ است هیچیک از ابیاتی که بر زبان شیخ رفته است جز بیت و رباعی مذکور از آن او نیست .

رباعیات ذیل از سنائی است^۱:

تا روی نمود رمز طامات مرا
چون سجده همی نماید آفات مرا

ای نیست شده ذات تو در پرده هست
مردانه کنون چو عاشقان می در دست

شو تا بخرابات فرو آرامیم
ما خسته عشق و بسته ایامیم

یک چند در اسلام فرس تاخته‌ایم
چون قاعده عشق تو بشناخته‌ایم

گر تو بصلاح خویش کم نازی به
در صومعه سر ز زهد نفرازی به

جز راه قلندر و خرابات می‌پوی
پر کن قدح باده و در پیش بی‌پوی

جز باده و جز سماع و جز یار مجوی
می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی

رباعیات ذیل در مجموعه «مونس الاحرار» بشیخ فریدالدین عطار نسبت داده شده است^۲:

گل روی نمود از گلفشان امشب

مہتاب فتاد در گلستان امشب

از مشغله هزار دستان امشب

درده می گلرنگ که می نتوان خفت

۱- نقل از دیوان سنائی چاپ طهران سنه ۱۲۷۴ . و چاپ فاضل دانشمند آقای مدرس رضوی

۲- نسخه عکسی استاد علامه آقای محمد قزوینی برای وزارت فرهنگ .

خون شد جگرم بیار جام ای ساقی
می ده که گذشت عمر و بگذاشته

* * *

چون صبح دمید و دامن شب شد چاک
می نوش دمی که صبح بسیار دهد

* * *

شمع که چنین زار و نزار آمدهام
از اشک بمیرد آتش و من همه شب

* * *

رباعیات ذیل از مولانا جلال الدین رومی است:

آنوقت که بحر کل شود ذات مرا
زان میسوزم چو شمع تا درره عشق

* * *

با عشق روان شد از عدم مرکب ما
زان می که حرام نیست در مذهب ما

* * *

پرورد بناز و نعمت آندوست مرا
تن خرقه و اندر او دل ما صوفی

* * *

تا با تو بوم نخسبم از یاریها
سبحان الله که هر دو شب بیدارم

* * *

جز عشق نبود هیچ دمساز مرا
جان میدهد از درونه آواز مرا

کاین کار جهان دم است و دام ایساقی
روزی دوسه نیز والسلام ایساقی

برخیز صبح کن چرائی غمناک
او روی بما کرده و ما روی بخاک

* * *

در سوختن و گریه زار آمدهام
چون شمع ز آتش اشکبار آمدهام

* * *

روشن گردد جمال ذرات مرا
یکک وقت شود جمله اوقات مرا

* * *

روشن ز شراب وصل دائم شب ما
تا صبح عدم خشک نیابی لب ما

* * *

بر دوخت مرقع از رنگ و پوست مرا
عالم همه خانقاه و شیخ او است مرا

* * *

تا بیتو بوم نخسبم از زاریها
تو فرق نگر میان بیداریها

* * *

نی اول و نی آخر و آغاز مرا
کای کاهل راه عشق در باز مرا

در جان تو جانی است بجو آن جانرا
صوفی رونده گر توانی میجوی

* * *

گر عمر بشد عمر دگر داد خدا
عشق آب حیات است در این آب درآ

* * *

مستند مجردان اسرار امشب
ای هستی بیگانه از این ره برخیز

* * *

از کفر و ز اسلام برون صحرائی است
عارف چو بدان رسید سر را بنهد

* * *

اندر دل من درون و بیرون همه اوست
اینجای چگونه کفر و ایمان گنجد

* * *

اندر سرما همت کاری دگر است
والله که بعشق نیز قانع نشویم

* * *

ای بیخبر از مغز شده غره بیوست
حس مغز تن است و مغز حس جان است

* * *

باما ز ازل رفته قراری دگر است
ای زاهد شبخیز تو مغرور نماز

* * *

بیرون ز جهان کفر و ایمان جائی است
جان باید داد و دل بشکرانه جان

در کوه تو کانی است بجو آن کانرا
بیرون تو مجوز خود بجو تو آنرا

* * *

گر عمر فنا بمردنک عمر بقا
هر قطره از این بحر حیاتی است جدا

* * *

در پرده نشسته اند با یار امشب
زحمت باشد بودن اغیار امشب

* * *

ما را بمیان آن فضا سودائی است
نه کفر و نه اسلام و نه آنجا جائی است

* * *

اندر تن من جان و رگ و خون همه اوست
بیچون باشد وجود من چون همه اوست

* * *

معشوقه خوب ما نگاری دگر است
ما را پس از این خزان بهاری دگر است

* * *

هشدار که در میان جان داری دوست
چون از تن و حس و جان گذشتی همه اوست

* * *

این عالم اجساد دیاری دگر است
بیرون ز نماز روز گاری دگر است

* * *

کانخانه مقام هر تر و رعنائی است
آنرا که تمنای چنین مأوائی است

عقل آمد و پند عاشقان پیش گرفت
چون در سرشان جایگه پند ندید

گفتند که شش جهت همه نور خداست
بیگانه نظر کرد بهر سو چپ و راست

گویند که عشق عاقبت تسکین است
هر چند ز آسیا است سنگ زیرین

ما را بجز این زبان زبانی دگر است
آزاده دلان زنده بجان دگر اند

ماهی که نه زیر و نه بیبال است کجاست
این جا آنجا مگوبگور است کجاست

منصور حلاجی که انا الحق میگفت
در قلزم نیستی خود غوطه بخورد

من کوهم و قال من صدای یار است
چون قفل که دربانك در آمد ز کلید

آن رفت که بودمی من از عشق توشاد
اسباب و علل پیش من آمد همه باد

از شبنم عشق خاک آدم گل شد
صد نشتر عشق بر رك روح زدند

در ره بنشست و رهزنی پیش گرفت
پای همه بوسید و ره خویش گرفت

فریاد ز خلق خاست کان نور کجاست
گفتند دمی نظر بکن بی چپ و راست

اول شور است و عاقبت تمکین است
این صورت بیقرار بالا بین است

جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
آن گوهر پا کشان ز کانی دگر است

جانی که نه بی ما و نه باما است کجاست
عالم همه اوست آنکه بینا است کجاست

خاک همه ره بنوك مژگان میرفت
آنکه پس از آن در انا الحق میسفت

من نقشم و نقشبندم آن دلدار است
می پنداری که گفت من گفتار است

از عشق تو می نایدم از عشقم یاد
بر بحر کجا بود ز کهگل بنیاد

صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
يك قطره از آن چکید و نامش دل شد

بنگر که ز نور حق چه رونق خیزد
چون موج زند از آن انا الحق خیزد

از بهر بتی چرا چنین حیرانید
در خود چو بجوئید شما خود آید

توحید به نزد او محقق نشود
ورنه بگزاف باطلی حق نشود

لاغر صفتان زشت خو را نکشند
مردار بود هر آنکه او را نکشند

تا بو که برم زشیب صیدی بفراز
زان در که بیامدم برون رفتم باز

نی نیز بدر باختن حشمت و مال
از قال کسی را نبود راه بحال

دل بر نکنم زدوست تا جان ندم
کان درد بصد هزار درمان ندم

بر جمله عاشقان بانکار بدم
گوئی که همه عمر در این کار بدم

عقلی نه که از عشق پرهیزم من
پائی نه که از میانه بگریزم من

از یاد خدای مرد مطلق خیزد
این باطن مردان که عجایب بحری است

ای اهل صفا که در جهان گردانید
آنها که شما در این جهان جویانید

تا بنده ز خود فانی مطلق نشود
توحید حلول نیست نابودن تو است

در مطبخ عشق جز نکو را نکشند
گر عاشق صادقی ز کشتن مگریز

بازی بودم پریده از عالم راز
این جا چو نیافتم کسی را دمساز

اسرار حقیقت نشود حل بسؤال
تا دیده و دل خون نشود پنجه سال

من درد ترا زدست آسان ندم
از دوست بیادگار دردی دارم

من نیز چو تو عاقل و هشیار بدم
دیوانه و مست و لالایی گشتم

طبعی نه که با دوست در آمیزم من
دستی نه که با قضا در آویزم من

کس نیست بغیر از او در این جمله جهان
هر تیر که جست هست از آن سخت کمان

ای داده مرا چو عشق خود بیداری
من چنگم و تو زخمه فرو نگزاری

ایدل تو دمی مطیع سبوحان نشدی
صوفی و فقیه و زاهد و دانشمند

ای شمع تو صوفی صفتی پنداری
شبخیزی و نور چهره و زردی روی

عاشق شوی ای دل و ز جان اندیشی
دعوی محبت کنی ای بی معنی

عشق آن نبود که هر زمان بر خیزی
عشق آن باشد که چون در آئی بسماع

نی زشت و نه نیکو و نه پیدا و نهان
هر نکته که هست جست از آن تنگدهان

وین شمع میان این جهان تاری
وانگه گوئی بس است تا کی زاری

وز کار بدت هیچ پشیمان نشدی
این جمله شدی ولی مسلمان نشدی

کاین شش صفت از اهل صفا میداری
سوز دل و اشک دیده و بیداری

دزدی کنی وز پاسبان اندیشی
وانگه ز زبان این و آن اندیشی

وز زیر دو پای خویش گردانگیزی
جان در بازی وز دو جهان بر خیزی

نجم الدین رازی معروف به نجم الدین دایه در کتاب مرصاد العباد بعنوان تمثیل
متجاوز از صد رباعی وارد کرده که ظاهراً غالب آنها اثر طبع خود او است و مابعضی
از آنها را ذیلاً نقل میکنیم :

منظور نظر در دو جهان آینه است
وین هر دو جهان غلاف آن آینه است

وی آینه جمال شاهی که توئی
از خود بطلب هر آنچه خواهی که توئی

مقصود وجود انس و جان آینه است
دل آینه جمال شاهنشاهی است

ای نسخه نامه الهی که توئی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

آنرا که دل از عشق پر آتش باشد
تو قصه عاشقان همی کم شنوی

نو باوه گلبن جوانی عشق است
چون خضر گر آب زندگانی خواهی

با خود منشین که هم‌نشین رهزن تو است
گفتی که زمن بدو مسافت چند است

درد دل خسته دردمندان دانند
از سر قلندری تو گر محرومی

عشق آن خوشتر که با ملامت باشد
عشقی نه که تا روز قیامت باشد

تا ظن نبری که ما ز آدم بودیم
بیزحمت عشق و گل و دل

بازی بودم پریده از عالم ناز
و اینجا چو نیافتم کسی محرم راز

ای شمع بخیره چند بر خود خندی
فرق است میان سوز کز جان خیزد

مائیم ز خود وجود پرداختگان
پیش رخ چون شمع تو شبهای وصال

هر قصه که گوید همه دلکش باشد
بشنو بشنو که قصه شان خوش باشد

سرمایه عمر جاودانی عشق است
سرچشمه آب زندگانی عشق است

وز خویش ببر که آفت تو تن تو است
ای دوست ز تو بدو مسافت من و تو است

نه خوش‌منشان و خیره خندان دانند
سریست در آن شیوه که رندان دانند

آن زهد بود که با سلامت باشد
بر عاشق و معشوق غرامت باشد

کان دم که نبود آدم آن دم بودیم
معشوقه و ما و عشق همدم بودیم

تا بو که برم ز شیب صیدی بفراز
زان در که در آمدم برون رفتم باز

تو سوز دل مرا کجا مانندی
با آنکه بریسمانش بر خود بندی

آتش بوجود خود در انداختگان
پروانه صفت وجود خود باختگان

آن ره که من آمدم کدام است ایدل
در هر گامی هزار دام است ایدل

مارا جز از این زبان زبانی دگر است
قلاشی و رندی است سرمایه عشق

ای دُرُ بچنگ آمده در عمر دراز
غواص نهاده بر کف دست نیاز

ملك طلبش بهر سلیمان ندهند
درمان طلبان زدرد از آن محرومند

تا شد دل خسته فتنه روی کسی
پرسید ز من کسی که خود تو چه کسی

با یار نو از غم کهن باید گفت
لا تفعل و افعل نکند چندان سود

القصة هر آنچه کرد گردون ز جفا
شکرانه نعمتش نمیکردم هیچ

سودای میان تهی ز سر بیرون کن
استاد تو عشق است چو آنجا بررسی

جانا دل عاشقان عالم ریش است
از تیغ اجل بریده در طشت فنا

تا باز شوم که کار خام است ایدل
نامردان را عشق حرام است ایدل

جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است
قرائی و زاهدی جهانی دگر است

آورده تو را ز قعر دریا بفراز
غلطیده زدست و پس بدریا شده باز

منشور غمش بهر دل و جان ندهند
کین درد بطالبان درمان ندهند

باریکترم ز تاره موی کسی
من هیچکس و خاک سر کوی کسی

با او بزبان او سخن باید گفت
چون با عجمی کن و مکن باید گفت

حق باید گفت بود اینها حق ما
تا لاجرم فکند در رنج و عنا

از ناز بگاه و در نیاز افزون کس
او خود بزبان جال گوید چون کن

زین يك منزل که جمله را در پیش است
زین غم سر صد هزار زیرك بیش است

تا با غم عشق تو هم آواز شدم
ز آنسوی عدم نیز بسی پیمودم

شمع ازلی دل منت پروانه
از شور محبت حقیقی تو خواست

از شبنم عشق خاک آدم گل شد
سر نشتر عشق بر رگ روح رسید

از ما تو هر آنچه دیده سایه ماست
بی مائی ما ز کارها مایه ماست

روزی دوسه گر بیتوشکیب آوردم
جانا ز غمت سر به نشیب آوردم

آندم که نبود بود من بودم و تو
امروزودی و دیری و هرزودی هست

در کوی تو ره نبود ما ره کردیم
عیش خوش خویشتن تبه ما کردیم

با شمع رخت دمی چو دمساز شوم
آنروز که این قفس ببايد پرداخت

آنروز که کار وصل را ساز آید
از شه چو صفیر ارجعی روح شنید

صد باره زیادت بعدم باز شدم
رازی بودم کنون همه راز شدم

جان همه عالمی مرا جانانه
دیوانگی دل من دیوانه

صد فتنه و شور در جهان حاصل شد
يك قطره فرو چکید نامش دل شد

بیرون زدو کون آ که سرمایه ماست
ما دایه دیگران و او دایه ماست

صد عذر لطیف دلفریب آوردم
دریاب که پای در رکیب آوردم

سرمایه عشق و سود من بودم و تو
نه دیر بدو نه زود من بودم و تو

در آینه بلا نگه ما کردیم
کس را گنهی نیست گنه ما کردیم

پروانه مستمند جان باز شوم
چون شهبازی بدست شه باز شوم

وین مرغ از این قفس بیرواز آید
پرواز کنان بدست شه باز آید

ای سلسله زلف تو دل ها بسته
یا رب منم این چنین بتو پیوسته

عشاق تو از الست مست آمده اند
می مینوشند و پند می ننیوشند

این مرتبه یارب چه حد مشتاقی است
هان ای ساقی باده مرا افزون کن

ای کرده غمت غارت هوش دل ما
سری که مقدسان از آن محرومند

حاشا که دلم از تو جدا داند شد
از مهر تو بگسلد کرا دارد دوست

در عشق تو شادی و غم هیچ نماند
يك نور تجلی توأم کرد چنان

مردان رهش زنده بجای دگر اند
منگر تو بدین دیده در ایشان کایشان

ز آن روی که راه عشق راهی تنك است
شد در سر نام و ننگ عمر همه کس

دل مغز حقیقت است و تن پوست ببین
هر چیز که آن نشان هستی دارد

وی غمزه خونخوار تو جانها خسته
بر خواسته من ز من توئی بنشسته

سر مست ز باده الست آمده اند
کایشان ز الست می پرست آمده اند

کامروز هم او حریف و هم او ساقی است
کز هستی ما هنوز چیزی باقی است

درد تو شده خانه فروش دل ما
عشق تو فرو گفته بگوش دل ما

یا با کس دیگر آشنا داند شد
وز کوی تو بگذرد کجا داند شد

با وصل تو سور و ماتم هیچ نماند
کز نيك و بد و بیش و کم هیچ نماند

مرغان هواش ز آشیانی دگراند
بیرون ز دو کون در جهانی دگراند

نه با خود مان صلح و نه با کس جنگ است
ای بیخبران چه جای نام و ننگ است

در کسوت روح صورت دوست ببین
یا سایه نور او است یا اوست ببین

ز آن باده نخورده ام که هشیار شوم
يك جام تجلی جلال تو بس است

با روی تو روی کفر و ایمان بنماید
چون مائی ما زما تجلی بستد

از عشق مهی چو بر لب آمد جانم
گفتا اگر ت وصال ما میباید

ای دل ره او بقیل و قالت ندهند
وانگاه در آن هوا که مرغان ویند

این هفت سپهر در نوشتیم آخر
یکباره بشد فدای تو مائی ما

در بحر عمیق غوطه خواهم خوردن
کار تو مخاطر است خواهم کردن

اصل گهر عشق ز کانی دگر است
وان مرغ که دانه غم عشق تو خورد

رقص آن نبود که هر زمان برخیزی
رقص آن باشد کز دو جهان برخیزی

وان مست نیم که باز بیدار شوم
تا از عدم و وجود بیزار شوم

بانور تجلیت دل و جان بنماید
امید وصال و بیم هجران بنماید

گفتم بکنی بوصل خود درمانم
رو هیچ ممان تا که همه من مانم

جز بر در نیستی وصال ندهند
تا با پر و بالی پر و بالت ندهند

وز دوزخ و فردوس گذشتیم آخر
ای دوست تو ما و ما تو گشتیم آخر

یا غرقه شدن یا که گهر آوردن
یا سرخ کنم روی ز تو یا گردن

منزلکه عاشقان جهانی دگر است
بیرون زدو کون ز آشیانی دگر است

بی درد چو گرد از میان بر خیزی
دل پاره کنی وز سر جان بر خیزی

رباعی بحدی در بین شعرای عارف مشرب شایع شده که قسمت مهم کار ادبی بعضی از
شعر عبارت از مجموعه‌ئی رباعیات است مثلاً از سحابی استر ابادی بگفته مرحوم هدایت

در ریاض العارفین و مجمع الفصحا شش هزار رباعی باقی مانده است که برای نمونه بعضی از آنها در این جا نقل میشود:

زنکار ز آینه زدودن خود را
او بتواند بتو نمودن خود را

تا خلق نکرد حضرت انسان را
هر چند که خود ساخته باشد آنرا

غافل بگمان که دشمن است این یادوست
خس پندارد که این کشاکش باوست

زانسو همه تیغ نازوبی مهری اوست
که کشته دشمنیم و که کشته دوست

هر سو بهوای مطلبی چند مجاز
ترسم که همین مقام را جوئی باز

از پرده برون فتاده میخواهم
پا بر سر خود نهاده میخواهم

نا یافته جز بیک وجود آرامی
لازم نشدی رسولی و پیغامی

آئینه صفت روی برویم نکنی
یارب یارب دروغگویم نکنی

بشتاب پی دیده گشودن خود را
هر چند تو او را نتوانی دیدن

ان گنج خفی نکرد ظاهرشان را
شمع است نماینده کس در شب تار

عالم بخروش لا اله الا هو است
دریا بوجود خویش موجی دارد

زین سو همه طعنه رقیب بد گوست
حاصل بجهان عشق کان عرصه ماست

مطلوب حقیقی تو با تست ممتاز
گر بر سر افلاک شوی مسند ساز

از هر دو جهان زیاده میخواهم
صوفی تو بکار خویش رو کاین ره را

آنم که ندارم بدو عالم کامی
گر خلق جهان جمله چومن بودندی

کم کردم اگر تو جستجویم نکنی
در حق خود از لطف تو گفتم بسیار

مثنوی در بین صوفیه بسیار رایج بوده زیرا مثنوی مناسب شعرهای نقلی و عرفانی و تعلیمی است و تنها از شیخ فریدالدین عطار چندین مجلد مثنوی باقی مانده است. ساختن مثنوی با سنائی در بین صوفیه شروع شد و او با «حدیقه الحقیقه» یکی از شاهکارهای منظوم صوفیه را بوجود آورد و نیز مثنوی مولانا رومی که لفظاً و معنی از شاهکارهای جاویدان و از مفاخر ادبی ایران است و بعد از او با آنکه صدها مثنوی بتقلید او گفته شده است هیچکس را آن دقایق و لطایف و آن همه شور و شوق و سوز و حال میسر نشده است و ما مکرر در طی کتاب ابیاتی از آن نقل کرده ایم.

در طی سخنان گذشته مکرر گفته شده است که از موقع ظهور افکار صوفیانه و انتشار آن در جامعه اسلامی و مخصوصاً در ایران ادبیات نیز تحت تأثیر تصوف قرار گرفته است و مخصوصاً از قرن ششم تصوف در شعر ایرانی نفوذ عمیق یافته است بطوری که علاوه بر يك عده شعرائی که از روی عقیده صوفی بودند غالب شعرای غیر صوفی نیز در طی این اعصار هر يك کما بیش با افکار یا لا اقل با زبان و اصطلاحات صوفیه علاقه و ارتباط داشته اند و از لطف و ظرافتی که در زبان صوفیانه هست برای زیبایی سخن خود استفاده برده اند بدین جهت اگر بخواهیم بذکر نام این شعرا بپردازیم و لو با جمال و اختصار باز سخنی دراز در پیش خواهیم داشت این است که در اینجا بذکر چند نفر از بزرگترین شعرای صوفیه تا قرن هشتم که هر يك بجای خود از اعلام این طایفه محسوب میشوند اکتفا میکنیم.

قدیمترین شاعر مبرز و مشهور صوفیه سنائی است و صاحب دیوان قصاید و غزلیات و صاحب کتاب معروف حدیقه الحقیقه که یکی از مهمترین آثار ادبی صوفیانه زبان فارسی است سنائی در درجه اول مردی حکیم و اخلاقی و زاهدی تارك دنیا و مایل بعزالت و انزوا و در عین حال آشنای برسم و راه تصوف و حال اهل سیر و سلوک بوده است در کتاب حدیقه ابوابی در زهد و سلوک و مقامات و احوال هست که در بین صوفیه تأثیر بسیار داشته است و ما نمونه‌ئی از اشعار او را قبلاً نقل کردیم.

شاعر تمام صوفی و مرد کامل العیار عرفان شیخ فرید الدین عطار است که اشعارش مثال روشن شور و شوق و وجد و حال یکنفر شاعر پخته صوفی است مثنویات شیخ فرید الدین عطار متعدد و همه از آثار مهم صوفیه بشمار است و یکی از آن مثنویات « منطق الطیر » است که در صفحات گذشته این کتاب مکرر از آن استشهاد شده و ابیاتی نقل شده است .

اینک دو قصیده از قصاید او و نیز چند غزل او ذیلاً نقل میشود^۱.

نی پای آنکه از کره خاک بگذرم	نی دست آنکه پرده افلاک بر درم
بی آب و دانه در قفص خاک مانده ام	پر ها زخم چو زین قفص تنگ بر پر م
زان چرخ چنبری رسن و دلو ساخته است	تا سر در آرد از رسن خود بچنبرم
سیرم ز روز و شب که در این حبس پر بلا	روزی بصد زحیر همی تا بشب برم
از بس که همچو نقطه موهوم شد دلم	سر گشته تر زدایره بی پا و بی سرم
تا عالم مجاز نهادم بزیر پای	همچون سراب شد همه عالم سراسر م
تا روح و نفس هر دو بهم باز مانده ام	گاهی فرشته طبعم و گه دیو پیکرم
بر ملک کاینات سلیمان و قتمی	گر دیو نفس یک نفسستی مسخرم
معلوم شد مرا که منم تا که زنده ام	مجبور در صفت که بصورت مخیرم
کاری است بس عجایب و پوشیده کار حق	عمری است تا بفکرت این کار اندرم

۱- دو قصیده و چند غزل مذکور از نسخه خطی بسیار نفیسی از کلیات عطار که در کتابخانه سلطنتی ایران محفوظ است و تاریخ کتابت آن نسخه شعبان سنه هفتصد و سی و یک است نقل شده است . نسخه مذکور مشتمل است بر: قصائد و غزلیات و مختار نامه و الهی نامه و اسرار نامه و طیور نامه و خسرو نامه و مصیبت نامه و دارای سیصد و یازده ورق است و حاوی تقریباً سی و سه هزار بیت است که در پایان آن نوشته شده است: « تمام شد دیوان سلطان العارفين قدوة المحققين مفخر الزاهدین املح الشعرا فی العالم فریدالدوله والدين محمد العطار النشاپوری قدس الله روحه العزيز در تاریخ ماه مبارك شعبان المعظم لسنة احدى وثلثين و سبعمایه حرره عبدالمحتاج الى رحمة الله تعالى ابوبكر بن علی بن محمد الاسفراينی يعرف بباکان وسلم تسليماً كثيراً » .

از عشوه های خلق بحلقم رسید جان
هر بی خبر برادر خویشم لقب نهد
دل شد سیاه و موی سپید از غرور خلق
بی وزن مانده ام که ندارد حسود سنگ
مشتی کلوخ سنگ ندارند لاجرم
بر من مزوری کند از هر سخن عدو
نی زو چو شکر هست شکایت چه میکنم
چون مس بود عدوم و زرم کیمیای اوست
دیوان من در این خم زنگاری فلک
معنی نگر که چشمه خضراست خاطر
در چار بالش سخنم پادشاه نظم
تیغی که ذوالفقار من آمد به پیش خصم
گر خصم منقطع شده برهان طلب کند
در قوت و طراوت معنی نظیر من
گر خصم ناخوشی کند از آب و آتش
خورشید جان فزای بود نور خاطر
هر خون که جوش میزند از عشق در دلم
هر مهره که من بسخن گوهری کنم
چون من کمان گروهه فکر کنم بچنگ

نه عشوه می فروشم و نه عشوه می خرم
آری چو یوسفم من و ایشان برادر
چند از سپید کاری خلق سیه گرم
لیکن چو سنگ و هنگ در این کفه چون زرم^۱
در کفه زرد مانده چون زر پرپر
بیمار او است چند نماید مزور
گر خلق یار نیست خدا هست یاور
يك ذره آفتاب ضمیر منور
اکسیر حکمت است که گوگرد احمر
دعوی نگر که ملک سخن را سکندر
وزحد برون معانی بکراست لشکر
آن تیغ گوهری است زبان زبان ورم
برهان قاطع است زبان چو خنجر
صورت مکن که بر صفت آب و آذر
بر خاک افکنم خوش و چون باد بگذرم
جام جهان نمای بود رشح ساغر
آن خون بوقت نطق بود مشک انفر
از حقه سپهر فشانند گوهر
از چار چوب عرش در آید کبوتر

۱ - تصحیح قیاسی و در اصل نسخه چنین است: «برم» و واضح است که وزن فاسد است بظن بسیار قوی بلکه بنحو قطع و یقین صواب «پرپر» است و پرپر بمعنی دینار یعنی زر مسکوک است (فرهنگ رشیدی و فرهنگ فوارس بنقل از فرهنگ شعوری).

در تاریخ جهانگشای جوینی (ج ۳ صفحه ۲۴۵) گوید: «عموم لشکر او را نثارها داد هر روز هزار دینار زر پرپر با اسم حوایج بها بخزانة اومیفرستادی» (رجوع شود بحاشیه یازدهم صفحه مذکور از حضرت استاد علامه آقای محمد قزوینی در باب این کلمه).

گوئی هم اختر فلک تند خاطر
نی نی که بی حساب فلک را کراچه است^۱
بی اختر است روز و نیم من بروز او
گر باورم نداری در شرح نقطه
خوانی کشیده ام ز سخن قاف تا بقاف
نظاره را بخوان من آیند جن و انس
خوان فلک که هست سیه کاسه هر شبی
وان کرده گاه پاره کند که درست باز
من خوان هنوز باز نچینم که هر شبی
روحانیان شدند بر این خوان پر ابا
صد صورت جماد که بر خوان من نشست
میخواره ئی که کاسه بدزد ز خوان من
همچون مسیح کوزه خود بر زمین زنم
هر روز طشت دار فلک دست شوی را
اول بیای آمد و آخر بسر بشد
یارب بسی فضول بگفتم ز راه رسم
بی بحر رحمت تو مرا موت احمر است
زین هفت حقه فلکم بگذران که من
روزی که زیر خاک شوم رحمتی بکن
روزی که سرز خاک بر آرم بیوش عیب
رویم مکن سیاه که در روز رسته خیز

از بس که هست بر فلک خاطر اخترم
هم در شب است من ز حسابش بنشمرم
کاختر بود بشب هم چو اخکرم^۲
سکان هفت دایره دارند باورم
هم کاسه کجاست که آید برابرم
من خوان عام همچو سلیمان بگسترم
یک کرده دارد از مه چندان که بنگرم
یعنی که هم نمیدهم و هم نمی خورم
از غیب میز بانی صد خوان دیگرم
شیرین سخن ز لذت حلوائی شکرم
برخاست جانور زدم روح پرورم
الحق بود فضولی کاسه کجا برم
گر روح قدس آب نیارد ز کوثرم
آب حیات و طشت زر آرز خاورم
گوی فلک ز رایحه کوی مجمرم
استغفر الله از همه گردان مطهرم
سیرم بکن که تشنه آن بیت اطهرم
چون مهره فتاده در این تنگ ششدرم
سختم مگیر زانکه من آن صید لاغرم
رسوا مکن میانه غوغاء محشرم
ترسم از آنکه باز نداند پیمبرم

۱- در اصل چنین است و در نسخه کتابخانه مجلس شورای ملی : کراخر است

۲- در اصل چنین است و در طبع آقای سعید نفیسی : کاخر بود بروز و شب من چو اخکرم

فی الحال سرخ روی دو عالم شوم بحکم
گر رد کنی مرا و اگر در پذیریم
تاهست عمر چون سگک اصحاب کهف تو
بر خاک در گه تو شفاعت کری کند
فریاد رس مرا که تو دانی که عاجزم
ازاد از گناه کن از بند گیم نه

گر يك نظر کنی تو بروی مزعفرم
خاك سكان كوی توأم بل که کمترم
سر بردو دست بر سر کویت مجاورم
از خون دیده گر سريك موی شد ترم
و از اد کن مرا که تو دانی که مضطرم
کز بند گیت خواجگی آمد میسرم

عطار بر در تو چوان خاك منتظر

یارب درم میند که من خاك آن درم

الا ای یوسف قدسی برا زین چاه ظلمانی
تو خوش بنشسته با کرگی و خون آلوده پیراهن
بکنعان بی تو و ا شوقاه میگویند پیوسته
برو پیراهنی بفرست از معنی سوی کنعان
برو بند قفص بشکن که باز آنرا قفص نبود
تو بازی و کله داری نمی بینی جهان اکنون
چو شدای باز چشمت باز دیدی کنج ودانستی
بدانی کاسمانها و زمینها با چنان قدری
تو آخر در چنین جائی چرا بنشیننی از غفلت
هزاران چشم می باید که بر کار تو خون گرید
شدند انباز چارار کان که تا تو آمدی پیدا
چو ار کان باز بخشندت ز انبازی یکدیگر
طریق تست راه شرع و تن در زیر تو مر کب
بران مر کب مگر زانجا بمقصد افکنی خود را
ترا در راه يك يك دم چو معراج است سوی حق

بمصر عالم جان شو که مرد عالم جانی
برادر برده یعنی جان به پیش پیر کنعانی
تو که دل بسته جاهی و گه در بند زندانی
که بایک دیده در یکدم شوم زان نور نورانی
تو در بند قفص ماندی چه باز دست سلطانی
ولی گریبی کله گردی ببینی آنچه میدانی
ز خوشی که بجوش آئی ز شادی که پرافشانی
نباشد قطره در جنب آن دریاء روحانی
زهی حسرت که خواهد دید جانت زین تن آسانی
تو خود را باد و روزه عمر همچون گل چه خندانی
که نه تو هیچ کس خود را متاع چارار کانی
از آن ترسم که جان تو نیارد تاب عریانی
بمر کب باز استادی چرا مر کب نمیرانی
که مر کب چون فرو ماند تو بی مر کب فرومانی
ز يك يك پاییه بر تر میگذر چند آنکه بتوانی

گرفتم در بهشت نسیمه نتوانی رسیدن تو
 چه خواهی کرد زندانی بمانده پای در غفلت
 زمانی از دنیا و زمانی حرص افزونی
 گرفتار آمده در صد بلا با این همه دشمن
 میان حیض و خون مانده چو کولی اندرین کلخن
 همه کروبیان عرش دایم در شکر خوردن
 برو چون اهل دین بگذر ز دنیا و ز عقبی هم
 از آن بفروختند صاحب دل دنیا بملک دین
 در این عالم برستند از غم بیهوده دنیا
 چو زین بیع و شری مردان بجستند از غم دو جهان
 چنان بیهود شدند ایشان که اندر وادی حیرت
 اگر خواهی که توبی توهمی چیزی بکف بینی
 اگر در بند این رازی بکلی پی ببر از خود
 تو چون در بند صد چیزی خدا را بنده چون باشی
 چو تو چیزی نمیدانی که باشد دستگیر تو
 چو میدانی که هر ساعت توانی یافت ملکی تو
 اگر چه هیچ باقی نیست از خوشی این عالم
 چو مرگ از راه جان آید نه از راه حواس تو
 سپند چشم بد خود را چه سوزی هر زمانی تو
 بر و راه ریاضت جوی تا کی پروری دوزخ
 بگرد این عمل داران مگرد از علم دین داری

سزد خود را از این دوزخ که نقد تست برهانی
 گهی در آتش حرص و گهی در آب شهوانی
 زمانی رسم سک طبعی زمانی شر شیطان
 نه یک هم در دصاحب دل نه یک همراه ربانی
 بگو تا کی کنیم آخر در این کلخن نگهبانی
 دهان ما پر آب گرم و کارما مگس رانی
 که تا جانت شود پر نور از انوار ربانی
 که خود را سود میدیدند بار و رنج دو جهانی
 در آن عالم شدند آزاد از درد و پشیمانی
 شری و بیع زین سان کن اگر تو از بستانی
 یکی مست انا الحق گشت و دیگر غرق سبجانی
 بکن سعی در این جابو که تو این پرده بدرانی
 که نتوانی سوی این رازی بردن با آسانی
 که تو در بند هر چیزی که هستی بنده آنی
 چرا بس ناخوشت آید اگر گویند نادانی
 اگر مشتاق آن ملک کی چرا بر خود نمی خوانی
 ولی خون خور که باقی نیست کار عالم فانی
 ز خوف مرگ نتوان رست اگر در جوف سندان
 که اندر چشم عزرائیل کم از یک سپندانی
 که بردی آب روی خویش تا در بند این نانی
 که مشتی دیو مردم اند در دیوان دیوانی

بروپی برپی صدر جهان نه تا مگر مر کب
 چو یونان راه بگرفتت بخاک راه یثرب شو
 دلاتا کی در آویزی گهر از گردن خو کان
 خداوندادر این وادی از ان سر گشته می بویم
 شنیدم که اشتری گم شدز کردی در بیابانی
 چواشتر را ندید از غم بخفت اندر کنار ره
 باخر چون در آمدنیم شب از خواب دل پر غم
 بنور ماه اشتر دید اندر راه استاده
 رخ اندر ماه روشن کرد گفتا چون دهم شرح
 نتابد در هزاران سال ماهی چون تو در عالم
 خداوندادر این وادی بر اوراز کرم نوری
 حدیث اشتر گم کرده اندر وصف کی کنجد
 خداوندادر بحق آنکه میدانی که چونم من
 بجان اورسان نوری که بر هدزین همه شبهت
 خدایا جانم آنکه خواه کاندر سجده باشم
 چو جان بنده خود را کنی آزاد از این زندان

از این دریای مغرق بو که همچون خضر برهانی
 که يك چشمان این راهند ره بینان یونانی
 بروانگشت بر لب نه که در انکشت رحمانی
 که دری گم شده است از من در این دریای ظلمانی
 پس اشتر را بجست از هر سوی کرد بیابانی
 دلش از حسرت اشتر نخفت از صد پریشانی
 بر آمد گوی مه نا که ز روی چرخ چو گانی
 از آن شادی گریستن آمدش چون ابر نیسانی
 که هم نور بلندی تو وهم زیبا و تابانی
 بهر وجهی که گویم شرح تو صد بار چندانی
 مگر گم کرده خود باز یابد عقل انسانی
 بدان اسرار این معنی اگر مرد سخندانی
 که این شوریده خاطر را انجاتی ده ز حیرانی
 دلش را آشکارا کن همه اسرار پنهانی
 ز گریه کرده خونین روی و خاک آلوده پیشانی
 به پیش نور آن حضرت حضوری دارش ارزانی

دل عطار عمری شد که امیدی همی دارد

کیجا زبید ز فضل تو گرش نو میدگردانی

در عشق تو گم شدم بیک بار

گر نقطه دل بجای بودی

دل رفت زدست و جان بر آن است

ای ساقی آفتاب پر کن

خون جگرم بجام بفروش

سر گشته همی روم فلک وار

سر گشته نبود می چو پر کار

کز پی برود زهی سرو کار

بر جانم ریز جام خون خوار

کز جانم جام را خریدار

در پای فتادم از تحیر در دست تحیرم بمگذار
 جانی دارم که در حقیقت انکار نمی کند ز اقرار
 نفسی دارم که از جمالت اقرار نمی دهد ز انکار
 تا کی بعدم نمی رسانی از روی وجود پرده بردار
 تا کشف شود در آن وجودم اسرار دو کون و علم اسرار
 من نعره زنان چو مرغ در دام بیرون جهم از مضیق پندار
 هرگاه که این میسر شد پر مشک شود جهان ز انوار

این بیداری اگر بیاید^۱

عطار شود ز خواب بیدار

در عشق تو عقل سرنگون گشت جان نیز خلاصه جنون گشت
 خود وصف دلم چگونه گویم کان کار بجان رسیده چون گشت
 خون دل ماست یا دل ماست خونی که ز دیده ها برون گشت
 بر خاک درت بزاری زار از بسکه بخون بگشت خون گشت
 تا قوت عشق تو بدیدم سرگشتگیم بسی فزون گشت
 درمان چه طلب کنم که عشقت ما را سوی درد رهنمون گشت
 آن مرغ که بود زیر کش نام در دام بالای تو زبون گشت
 لختی پرو بال زد بآخر از پای فتاد و سرنگون گشت

عطار که بود کشته تو

دریاب که کشته تر کنون گشت

بجز غم خوردن عشقت غمی دیگر نمیدانم که شادی در همه عالم از این خوشتر نمیدانم
 گراز عشقت برون آیم بما و من فرو مانم ولکن ما و من گفتن بعشقت در نمیدانم
 زبس کاندر ره عشق تو از پای آمدم تاسر چنان بی پا و سر گشتم که پا از سر نمیدانم

بهر راهی که دانستم فرو رفتم ببوی تو کنون عاجز فرو ماندم رهی دیگر نمیدانم
 بهشیاری می از ساغر توانستم جدا کردن کنون از غایت مستی می از ساغر نمیدانم
 بمسجد بتگر از بت باز میدانستم و اکنون درین خمخانه رندان بت از بتگر نمیدانم
 دلی کو بود هم دردم چنان گم شد در آن دلبر که بسیاری نظر کردم دل از دلبر نمیدانم
 چو شد محوم ز یک دریا همه چیزی که دانستم درین دریای بی نامی دو نام از بر نمیدانم
 یکی چون خود نمیدانم سه چون دانم که از مستی یکی راه و یکی ره رو یکی رهبر نمیدانم
 سگی کاندر نمک افتاد نه گم گردد اندروی من این دریای پر شور از نمک کمتر نمیدانم

دل عطار انگشتی سیه رو بود و این ساعت
 ز برق عشق آن دلبر بیر اختر نمیدانم

ای روی توأم مقصد وای روی تو مقصود بر آتش عشق تو دلم سوخته چون عود
 چه باک اگر عقل و دل و جان بنماند گو هیچ ممان زانکه توئی زین همه مقصود
 در عشق چنانم که وجود و عدمش نیست دانی تو که چون است نه معدوم و نه موجود
 مردانه بدین راه درای دل غافل کز عشق نه مقبول بود مرد و نه مردود
 هر چیز که در هر دو جهان بسته آنی آن است ترا در دو جهان مونس معبود

عطار اگر سایه صفت گم شود از خود
 خورشید برون تابش از طالع مسعود

جانا منم ز مستی سر در جهان نهاده واز آتش تو تاجی بر فرق جان نهاده
 تو همچو آفتابی تابنده از همه سو من همچو ذره پیشت جان در میان نهاده
 من چون طلسم و افسون بیرون گنج مانده تو در میان جانم گنج نهان نهاده
 گریک گره از آن گنج آید پدید بر من بینی مرا ز شادی سر در جهان نهاده
 دل بر غم تو دارم لیکن چگونه گویم مهری بدین عظیمی بر سر زبان نهاده

از روی همچو ماهت بر گیر آستیننی سر چند دارم آخر بر آستان نهاده

عطار را چو عشقت نقد یقین عطا داد

این ساعت است و جانی اندر میان نهاده

سر عشقت مشکلی بس مشکل است حیرت جان است و سودای دل است

عقل نابوی می عشق تو یافت دایماً دیوانه لایعقل است

بر امید روی تو در کوی تو پای عسلم تا بزانو در گل است

منزل اندر هر دو عالم کی کند هر که را در کوی عشقت منزل است

هست عاشق لیک هم برخویشتن هر که از عشق تو یکدم غافل است

گفته حاصل چه داری از غم می بمنتوان گفت رنجم حاصل است

تا دلم در دام عشقت اوفتاد در میان غم چو مرغی بسمل است

معطی مطلق توئی در ملک عشق هر دو عالم دستهای سایل است

تا گشادی بر دل عطار دست

بر دل عطار بندی مشکل است

گر جمله توئی همه جهان چیست و هر هیچ نیم من این فغان چیست

هم جمله توئی وهم همه تو و آن چیست که غیر تست و آن چیست

چون هست یقین که نیست جز تو آوازه این همه گمان چیست

چون نیست غلط کننده پیدا چندین غلط یکان یکان چیست

چون کار جهان فنای محض است چندین تک و پوی در جهان چیست

بر ما چو وجود نیست ما را چندین غم و درد بیکران چیست

چون زنده بجان نیم بعشقم پس زحمت جان در این میان چیست

جان در تو ز خویشتن فنا شد ز آن بی خبر است جان که جان چیست

عطار ضعیف را از این سر

جز گفت میان تهی نشان چیست

سپس مولانا جلال الدین رومی است که مثنوی معروف و دیوان مشهور او بزرگترین و جامع ترین آثار نظمی صوفیه محسوب است و در حکم دائرة المعارفی است که تمام معلومات و افکار و آراء صوفیانه با بهترین و لطیف ترین وجهی در آن مدون شده باشد .

در طی بحث از مسائل صوفیه مکرراً از مثنوی مولانا بطریق استشهاد ابیاتی نقل شده است و اینک چند غزل از دیوان او ذیلاً نقل میشود^۱ .

طبییب درد بی درمان کدامست	رفیق راه بی پایان کدامست
چراغ عالم افروز مخلد	که نه کفر است و نه ایمان کدامست
پر از در است بحر لامکانی	درویش گوهر انسان کدامست
غلامانند اشیا را قباها	میان بندگان سلطان کدامست
یکی جزو جهان خود بی مرض نیست	طبییب عشق را دکان کدامست
خرد عاجز شد اندر فکر عاجز	که سرکش کیست و سرگردان کدامست
بت موزون به بتخانه بسی جست	که موزونات را میزان کدامست

چه قبله کرده این گفت و گو را

طلب کن درس خاموشان کدامست

بیامدیم دگر بار چون نسیم بهار	بر آمدیم چو خورشید با صد استظهار
چو آفتاب تموزیم رغم فصل عجز	فکنده غلغل و شادی میانه گلزار
هزار فاخته جویای ما که کو کو کو	هزار بلبل و طوطی بسوی ما طیار
بماهیان خبر ما رسید در دریا	هزار موج بر آورد جوش دریا بار
بنات پاک خدای که هوش و گوش دهد	که در جهان نگذاریم يك خرده شیار

۱- نقل از نسخه خطی بسیار نفیسی از منتخباتی از دیوان مولانا جلال الدین رومی متعلق بفاضل دانشمند آقای بدیع الزمان فروزان فر که چون چند ورق از آخر آن افتاده تاریخ کتابت آن معلوم نیست ولی از وضع خط و املاء و کاغذ و سایر خصوصیات قطعی است که از قرن هشتم مؤخر نیست .

بیامدیم ز مصر و دو صد قطار شکر توهیچ کار ممکن جز که نیشکر مفشار

نبات مصر چه حاجت که شمس تبریزی

دو صد نبات بریزد ز لفظ شکر بار

چند قبا بر قد دل دوختم چند چراغ خرد افروختم

پیر فلك را که قراریش نیست

گردش بس بـوالعجب آموختم

گنج کرم آمده مهمان من

وام فقیران ز کرم دوختم

حاصل ازین سه سخنم بیش نیست

سوختم و سوختم و سوختم

بر مثل شمع من پاك باز

ریختم آن دخل که اندوختم

بس که بسی نکته عیسی جان

در دل و در گوش خر اسپوختم

بس که اذاتم دنا نقصه

تابنگوید صنمی سوختم

با عاشقان نشین و همه عاشقی گزین

با آنکه نیست عاشق یکدم مشوقرین

ور زانکه یار پرده عزت فرو کشد

آنها که پرده نیست بر روی او بین

آن روی بین که بر رخت آثار روی اوست

آنها نگر که دارد خورشید بر جبین

از بس که آفتاب دو رخ بر رخ نهاد

شه مات میشود ز رخس ماه بر زمین

در طره هاش نسخه ایاک نعبد است

در چشمه اش غمزه ایاک نستعین

بی خون و بی رگست تنش چون تن خیال

بیرون و اندرون همه شیر است و انگبین

هست در حلقه ما حلقه ربائی عجبی

قمری با خبری درد دوائی عجبی

هست در حلقه ماصف شکنی کز نظرش

تا بد از روزن دل نور و صفائی عجبی

ین چه جانست که از عین بقا سر برزد

تا زند جان منش طال بقائی عجبی

این چه صحر است که خلق از نظرش محرومند

یا چه ابراست بر آن ماه لقائی عجبی

چون دل از خانه وهم و حد ثان بیرون شد

زیکی دانه در دید سرائی عجبی

میںمود از در و دیوار سرا در تابش

هشت جنت ز یکی روح فزائی عجبی

شمس تبریز ازین خوف و رجا باز رهان

تا بر آید ز عدم خوف و رجائی عجبی

بعد از مولوی تا اوائل قرن هشتم بزرگترین و پخته ترین شاعر صوفیه شیخ

محمود شبستری است که گلشن رازش یکی از زیباترین منظومات فارسی مشتمل

بر دقائق عرفان است .

شیخ محمود شبستری اضافه بر تبحر در علوم رسمی و احاطه کامل بر عقائد و آراء

صوفیه در علم عرفان یعنی تصوف علمی که بدست شاگردان شیخ محیی الدین ابن العربی

رواج یافت بسیار مطلع و آگاه بوده و در تأویل آیات و تشریح حقایق تصوف هم

بزبان علم و هم بزبان احساس مهارت بسیار داشته است و ذیلاً بعضی اشعار او

نقل میشود :

جهان خلق و امر از یک نفس شد

ولی از جایگاه آمد شدن نیست

تعالی الله قدیمی کو بیک دم

جهان خلق و امر آنجا یکی شد

که هم آن دم که آمد باز پس شد

شدن چون بنگری جز آمدن نیست

کند آغاز و انجام دو عالم

یکی بسیار و بسیار اندکی شد

۱- دور ساله به نشر از شیخ محمود شبستری باقی مانده یکی بنام «حق الیقین» و دیگری بنام

«مرآت المحققین» که هر دو در سنه هزار و سیصد و هیجده هجری قمری در طهران باهتمام مرحوم

حاج نجم الدوله در ضمن مجموعه فی بنام «عوارف المعارف» بطبع رسیده است کتاب «حق الیقین فی

معرفة رب العالمین» مشتمل است بر هشت باب که در طی آن از مسائل مبدأ و معاد و وحدت و کثرت

و تعینات و جبر و قدر و سلوک و فنا و بقا بحث کرده است و این کتاب با همه اختصاری که دارد جامع

رئوس مسائل عرفانی است کتاب «مرآت المحققین» چنانکه خود او در مقدمه میگوید «بیاید دانست

که این مختصری است در بیان معرفت نفس و علم خدا شناسی و دانستن بقای حق تعالی بواسطه

دانستن صنائع و بدایع و عجایب و غرایب قدرت او در عالم افاق و انفس» .

ولی شاهکار شیخ شبستری که نام او را مخلص ساخته همان «گلشن راز» است که یکی از

شپواترین آثار نظم صوفیه است .

همه ازو هم تست این صورت غیر
در این ره انبیا چون ساربانند
وز ایشان سید ما گشته سالار
ز احمد تا احد يك میم فرق است
در این راه انبیا باز از پس و پیش
سخننها چون بوفق منزل افتاد
معانی هر گز اندر حرف ناید
چوما از حرف خود در تنگنائیم

* * *

خرابات از جهان بی مثالی است
گروهی اندر او بی پا و بی سر
گاهی از روسیاهی رو بدیوار
ز سر بیرون کشیده دلخ ده توی
گرفته دامن رندان خممار
چه شیخی و مریدی این چه قید است
اگر روی تو باشد در که و مه
چو اشیاء اند هستی را مظاهر
نکو اندیشه کن ای مرد عاقل
وجود آنجا که باشد محض خیر است
مسلمان گردانستی که بت چیست
و گر مشرك ز دین آگاه بودی
ندید او از بت الا خلق ظاهر
تو هم گر زو نبینی حق پنهان

که نقطه دایره است از سرعت سیر
دلیل و ره نمای کاروانند
هم او اول هم او آخر در این کار
جهانی اندر آن يك میم غرق است
نشانی میدهند از منزل خویش
در افهام خلاق مشکل افتاد
که بحر قلزم اندر ظرف ناید
چرا حرف دگر بروی فزائیم

مقام عاشقان لا ابالی است
همه نه مؤمن و نه نیز کافر
گاهی از سرخ روئی بر سردار
مجرّد گشته از هر رنگ و هر بوی
ز شیخی و مریدی گشته بیزار
چه جای زهد و تقوی این چه شیدا است
بت و زنا و ترسائی ترا به
از آن جمله یکی بت باشد آخر
که بت از روی معنی نیست باطل
اگر شرّی است در وی آن ز غیر است
یقین کردی که دین در بت پرستی است
کجا در دین خود گمراه بودی
بدین علت شد اندر شرع کافر
بشرع اندر نخوانندت مسلمان

ز اسلام مجازی گشت بیزار
 درون هر بتی جانی است پنهان
 همیشه کفر در تسبیح حق است
 چه میگویم که دور افتادم از راه
 بدین خوبی رخ بت را که آراست
 هم او کرد وهم او گفت وهم او بود
 یکی بین و یکی دان و یکی خوان

* * *

محقق را چو از وحدت شهود است
 دلی کز معرفت نور و صفا دید
 زهی نادان که او خورشید تابان
 جهان جمله فروغ نور حق دان
 بود در ذات حق اندیشه باطل
 چو آیات است روشن گشته از ذات
 نگنجد نور حق اندر مظاهر
 چو مبصر با بصر نزدیک گردد
 چو چشم سر ندارد طاقت تاب
 عدم آئینه هستی است مطلق
 شد این کثرت از آن وحدت پدیدار
 جز او معروف عارف نیست دریاب
 جهانرا سربسر در خویش می بین
 چو هست مطلق آمد در عبارت
 من و تو عارض ذات وجودیم

کرا کفر حقیقی شد پدیدار
 بزیر کفر ایمانی است پنهان
 وان من شیئی گفت اینجاست چه دق است
 قدر هم بعد ما جائت قل الله
 که گشتی بت پرست از حق نمیخواست
 نکو کرد و نکو گفت و نکو بود
 بدین ختم آمد اصل و فرع قرآن

نخستین نظره بر نور وجود است
 بهر چیزی که دید اول خدا دید
 بنور شمع جوید در بیابان
 حق اندر وی ز پیدائی است پنهان
 محال محض دان تحصیل حاصل
 نگردد ذات او روشن ز آیات
 که سبحات جلالش هست قاهر
 بصر ز ادراک او تاریک گردد
 توان خورشید تابان دید در آب
 کز او پیدا است عکس تابش حق
 یکی را چون شمردی گشت بسیار
 ولیکن خاک مییابد ز خود تاب
 هر آنچت که آخر آید پیش می بین
 بلفظ من کنند از وی اشارت
 مشبکهای مشکات شهودیم

همه يك نور دان اشباح و ارواح
 من و تو برتر از جان و تن آمد
 بود هستی بهشت امکان چو دوزخ
 چو برخیزد ترا این پرده از پیش
 همه ذرات عالم همچو منصور
 روا باشد انا الحق از درختی
 حلول و اتحاد اینجا محال است
 تعین بود کز هستی جدا شد
 جز از حق نیست دیگر هستی الحق
 وصال حق ز خلقت جدائی است
 چو ممکن گرد امکان بر فشاند
 زمن بشنو حدیث بی کم و بیش
 ترا از آتش دوزخ چه باك است
 ترا غیر تو چیزی نیست در پیش
 تو میگوئی مرا خود اختیار است
 ندانی کاین ره آتش پرستی است
 چو بود تست یکسر همچو نابود
 مؤثر حق شناس اندر همه جای

که از آئینه پیدا که زمصباح
 که این هر دو ز اجرای من آمد
 من و تو در میان مانند برزخ
 نماید نیز حکم مذهب و کیش
 تو خواهی مست گیر خواه مخمور
 چرا نبود روا از نيك بختی
 که در وحدت دوئی عین ضلال است
 نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
 هو الحق گوی خواهی یا انا الحق
 ز خود بیگانه گشتن آشنائی است
 بجز واجب دگر چیزی نماید
 ز نزدیک تو دور افتادی از خویش
 که از هستی تن و جان تو ياك است
 ولیکن از وجود خود بیندیش
 تن من مرکب و جانم سوار است
 همه این آفت شومی ز هستی است
 نگوئی کاختیارت از کجا بود
 مننه بیرون زحد خویشتن پای

بحث دقیق و کامل درباره هر يك از این بزرگان عرض عریضی دارد که از حدود
 این کتاب خارج است و ما چون بیش از نظر اجمالی بسرا پای تاریخ تصوف در نظر
 نداریم در این سخن را بپایان میرسانیم و فقط برای تتمیم فایده فهرستی از مصطلحات
 و تعبیرات صوفیه که در مطالعه مؤلفات این طایفه سودمند خواهد بود در ذیل کتاب
 بنظر خوانندگان میگذاریم .

فرهنگ مصطلحات صوفیه

بعد از فراغ از مبحث مؤلفات معروف صوفیه مناسب چنان دانستیم که مصطلحات معروفه متداوله صوفیه را که در مؤلفات و اشعار آنها غالباً استعمال میشود برای سهولت مراجعه خوانندگان در اینجا بنحواختصار فراهم آوریم .

ماخذ عمده نگارنده در جمع این مصطلحات عبارت است از کتب ذیل با رموز و اختصاراتی که برای هر يك از آنها محض احترام از تطویل انخاذ نموده ایم :

۱- ابن العربی یعنی اصطلاحات صوفیه که شیخ محیی الدین محمد بن علی طائی اندلسی معروف به « شیخ اکبر » و « ابن العربی » متوفی در سنه ششصدوسی و هشت در کتاب معروف خود « الفتوحات المکیة » استعمال کرده است و آن مصطلحات را در آخر « تعریفات » میرسید شریف جرجانی در عموم چاپهای مصر و اروپا بطبع رسانیده اند .

۲- اصطلاحات الصوفیه تألیف کمال الدین عبدالرزاق کاشانی متوفی در سنه هفتصدوسی (یا هفتصدوسی و پنج) که در حاشیه شرح همین مؤلف بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری مطبوع در طهران در سنه هزار و سیصد و پانزده هجری قمری بطبع رسیده است و ما از این کتاب بکلمه « کاشانی » تعبیر میکنیم .

۳- تعریفات (کتاب . . .) تألیف سید شریف علی بن محمد جرجانی متوفی در سنه هشتصد و شانزده که عبارت است از مصطلحات غالب علوم متداوله از نحو و صرف و حدیث و کلام و تفسیر و حکمت و تصوف و عرفان و غیره و در سنه هزار و سیصد و شش هجری قمری در مصر بطبع رسیده است .

۴- قشیری یعنی « الرسالة القشیریة فی علم التصوف » تألیف ابوالقاسم عبدالکریم بن

هوازن القشیری نیشابوری که در سنه هزار و سیصد و چهل و شش هجری قمری در مصر بطبع رسیده است .

۵- کاشانی رجوع شود به « اصطلاحات الصوفیه » .

۶- لمع یعنی « کتاب اللمع فی التصوف » تألیف ابونصر عبدالله بن علی السراج الطوسی متوفی در سال سیصد و هفتاد و هشت که در سنه ۱۹۱۴ میلادی درلیدن (هولاند) باهتمام مستر رنولدالن نیکلسون بطبع رسیده است .

۷- هجویری یعنی کتاب « کشف المحجوب » تألیف ابوالحسن علی بن عثمان بن ابی علی الجلابی الهجویری الغزنوی متوفی در حدود چهارصد و هفتاد که در سنه ۱۳۴۴ هجری قمری مطابق ۱۹۲۶ میلادی باهتمام والننن ژو کوفسکی بطبع رسیده است این کتاب در هندوستان نیز بطبع رسیده است و مستر نیکلسون مستشرق انگلیزی در سنه ۱۹۱۱ میلادی آنرا بانگلیسی ترجمه کرده و در جزو انتشارات موقوفه کیب بطبع رسانیده است .

ائمه الاسماء، هفت اسم اول خداوند که « اسماء الهی » نامیده میشوند و عبارتند از: « حی » و « عالم » و « مرید » و « قادر » و « سمیع » و « بصیر » و « متکلم » . این هفت اسم اصول همه اسماء است و « حی » را « امام الائمة » مینامند . (کاشانی)
 آنچه مر آن را آخر نیست . (هجویری)

ابدال ، رجوع شود بصفحه ۲۴۳ کتاب حاضر
 اتحاد ، شهود وجود حق واحد مطلق است که همه چیز بآن موجود است بحق پس همه چیز بدان متحد میشود از آن نظر که همه چیز بآن موجود و بخود معدوم است نه از آن نظر که آنرا وجود خاصی است که با حق متحد شده باشد زیرا این فرض محال است چنانکه در جای خود بیان شده است (کاشانی)
 اتصال ، عبارت از این است که بنده عین خود را متصل بموجود احدی بیند و تقید بوجود عینی خودش از میان برود و سالك اتصال مدد وجود را بدون انقطاع ببیند تا آنکه موجود بخدا باقی بماند (کاشانی)

اثبات ، در مقابل نفی و مقصود از نفی و اثبات « نفی صفت بشریت و اثبات سلطان حقیقت » است چون صفات بشری فانی شود بقاء حق « اثبات » یابد . (هجویری) اثبات یعنی « اقامه احکام عبادت و بعضی گفته‌اند اثبات موصلات » (ابن العربی) و نیز رجوع شود بموضوع « فنا و بقا » و « صحو و سکر » در کتاب حاضر صفحه ۳۷۳ - ۳۸۷ و صفحه ۴۴۵ - ۴۴۸

احد ، اسم ذات است با اعتبار تعدد صفات و اسماء و غیب (تعریفات)

احوال ، رجوع شود بصفحه ۳۱۹ کتاب حاضر

اختیار ، مراد آن است که بنده « اختیار کند مرا اختیار حق را بر اختیار خود » (هجویری)

اخلاص ، آن است که سالک در عمل خود شاهی جز خدا نطلبد . فضیل بن عیاض گفته « ترك عملی بخاطر مردم ریا و بجا آوردن بخاطر آنها شرك است و اخلاص خلاص یافتن از این دو است . فرق بین اخلاص و صدق آن است که صدق اصل است و اخلاص فرع و تابع آن فرق دیگر آن است که اخلاص پس از دخول در عمل شروع میشود (تعریفات)

ادب ، عبارت از دانستن چیزهائی است که بوسیله آن از جمیع انواع خطاها احتراز بعمل می‌آید گاهی مقصود بآن « ادب شریعت است » و وقتی « ادب خدمت » و وقتی « ادب حق » . مقصود از ادب شریعت باز ایستادن بر رسوم شرع است و ادب خدمت عبارت است از عدم استشعار بخدمت با مبالغه در خدمت و ادب حق آن است که بدانی چه از تو است و چه از او است یعنی بحق خود و حق او واقف باشی (ابن العربی)

اراده ، اخگری از آتش محبت در قلب که سالک را مستعد دواعی حقیقت میسازد (کاشانی)

ازل ، آنچه مر آن را اول نیست (هجویری)

ازلی ، چیزی که مسبوق بعدم نباشد. باید دانست که موجود بر سه قسم است یا ازلی و ابدی است و آن خداوند است یا نه ازلی است و نه ابدی و آن دنیا است که هم اول دارد و هم آخر یا ابدی غیر ازلی است مثل آخرت که اول دارد ولی آخر ندارد (تعریفات)

استدراج، خارق عادتی که از شخص غیر صالح و مردودی چون ساحر و جادوگری ظاهر شود (رجوع شود به نفحات الأنس چاپ هندوستان صفحه ۱۸-۱۹)

اسم اعظم، آن نام خداوند است که جامع جمیع اسماء است بعضی گفته‌اند که اسم اعظم «الله» است زیرا که اسم ذات موصوفه بجمیع صفات است (تعریفات)

اشاره، اخبارغیر از مراد بی عبارت لسان (هجویری)

اشتباه، اشکال حال اندر دو طرف حکم حق و باطل (هجویری)

اشتیاق، انجذاب باطن محب بمحبوب در حال وصال برای رسیدن بزیارت لذت یا دوام آن (تعریفات).

اصطفا، «اصطفا آن بود که حق تعالی دل بنده را برای معرفت خود فارغ گرداند تا مر معرفت وی صفاء خود اندر آن بگستراند و اندر این درجت خاص و عام مؤمنان همه یکی‌اند از عاصی و مطیع و ولی و نبی لقوله تعالی ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات» (هجویری).

اصطلام، «اصطلام غلبات حق بود که کلیت بنده را مقهور خود گرداند بامتحان لطف اندر نفی ارادتش و قلب ممتحن و قلب مصطلم هر دو بیک معنی باشد چه آن است که اصطلام اخص و ارق امتحان است اندر جریان عبارات اهل این قصه» (هجویری).

اصطلام وله غالب بر قلب است و معنی نزدیک به «هیمنان» است (کاشانی).

اصطناع، «بدین سخن آن خواهند که خداوند بنده را مهذب گرداند بفناء جمله نصیبها از وی و زوال جمله حظها و اوصاف نفسانی ویرا اندر وی مبدل گرداند تا بزوال نعوت و تبدیل اوصاف از خود بیخود شوند و مخصوصند بدین درجت پیغمبران بدون اولیا و گروهی از مشایخ بر غیر ایشان بر اولیا هم روا دارند این صفت» (هجویری).

اعراف، عبارت است از مقام سر کشیدن باطراف و آن مقام شهود حق است در هر چیزی که متجلی بصفات حق باشد و آن چیز مظهر آن صفات باشد (تعریفات).

اعیان ثابته، حقایق ممکنات ثابته در علم خداوند (کاشانی).

افراد، رجال خارج از نظر قطب (ابن العربی).

افق اعلی، نهایت مقام روح و آن عبارت است از حضرت الوهیت (کاشانی).

افق مبین، نهایت مقام قلب (کاشانی).

الف، اشاره است بذات احدیت یعنی حق از آن حیث که او اول اشیاء است در ازل الا زال (کاشانی).

ام الكتاب، عبارت است از عقل اول (تعریفات).

امامان، دو نفر یکی از آنها در یمین قطب است و نظر او در ملکوت است و دومی که در یسار قطب است نظرش در ملک است و این بالاتر از امام یمین است و او است که خلیفه قطب میشود (کاشانی).

امتحان، « امتحان دل اولیا بگونه گونه بلاها که از حق تعالی بدان آید » (هجویری).

امناء، عبارتند از ملامتیه و ملامتیه آنهائی هستند که آن چیزی که در باطن آنها است بر ظاهر آنها هویدا نیست و اینها بالاترین طبقه صوفیه اند و مبتدیان و شاگردان ملامتیه بشکل اصحاب فتوت (فتیان و جوانمردان) در آیند (ابن العربی و کاشانی).

انتباه، زوال غفلت بدل (هجویری).

انزعاج، « تحرك دل بود اندر حال وجد » (هجویری) اثر مواعظ است در قلب مؤمن و گاهی مراد بآن تحرك بوجد و انس است (ابن العربی) تحرك قلب بسوی خدا بتأثیر وعظ و سماع (کاشانی).

انس، یکی از احوال اهل سلوك است که اثر جمال حق است در قلب بنده. « چون حق تعالی بدل بنده تجلی کند بشاهد جلال نصیب وی اندر آن هیبت بود و باز چون بدل بنده تجلی کند بشاهد جمال نصیب اندر آن انس باشد تا اهل هیبت از جلالش بر تعب باشند و اهل انس از جمالش بر طرب فرق است میان

دلی که از جلالش اندر آتش دوستی سوزان بود و از آن دلی که از جمالش در نور
مشاهدت فروزان پس گروهی از مشایخ گفته‌اند که هیبت درجه عارفان است
و انس درجه مریدان « (هجویری) » .

هیبت و انس دو حالت است فوق قبض و بسط همانطور که قبض و بسط فوق
خوف و رجاء است . لازمه هیبت بیخودی و مقتضای انس هوشیاری است .
(تعریفات) .

انسان کامل، جامع جمیع عوالم الهیه و کونیّه کلی و جزئی . انسان کامل کتاب جامع کتب
الهیه و کونیّه است (تعریفات) .

اوتاد، چهار نفریکه در چهار جهت دنیا هستند (مشرق و مغرب و شمال و جنوب) این
چهار مرد بمنزله چهار رکن عالمند . بواسطه این چهار نفر است که خداوند
جهات را محفوظ میدارد زیرا بواسطه وجود آنها جهات محل نظر خداوند است .
(کاشانی و ابن العربی) و نیز رجوع شود بصفحه ۲۴۳ کتاب حاضر .

ایحاء، القاء معنی در نفس بسرعت و خفاء (تعریفات) .

ایماء، « تعریض خطاب بی اشارت و عبارت » (هجویری) .

بارقه، روشنائی از جانب خداوند که بسرعت خاموش میشود و آن از اوایل کشف
است (تعریفات) .

باطل، ماسوی الله . باطل معدوم است زیرا در حقیقت جز خدا وجودی نیست (کاشانی)

برزخ، عالم مشهودی بین عالم معانی و اجسام (ابن العربی) .

برق، اول نوریکه بر بنده ظاهر شود و او را بدخول بحضرت قرب خداوند برای
« سیر فی الله » بخواند (تعریفات) .

بسط، بسط قلب در حالت کشف . حالی است بدون تکلف که نه آمدنش بکسب است
و نه رفتن آن بجهت بسط در روزگار عارفان چون رجا باشد در روزگار مریدان
(هجویری) .

بصیرت، عبارت است از قوه قلبی که بنور قدس روشن باشد و با آن قوه شخص حقائق و بواطن اشیاء را ببیند همانطور که نفس بوسیله چشم صور و ظواهر اشیاء را میبیند حکما قوت بصیرت را «عقله نظریه» و «قوه قدسیه» مینامند (تعریفات) **بلاء**، «ببلا امتحان تن دوستان خواهند بگونه گونه مشقتها و بیماریها و رنج ها که هر چند بلا بر بنده قوت بیشتر پیدا میکند قربت زیادت میشود و را با حق تعالی (هجویری).

بواده، آنچه که بطور ناگهانی از غیب بقلب برسد خواه موجب فرح باشد و خواه موجب اندوه (ابن العربی).

بیت الحکمة، قلبی که اخلاص بر آن غالب باشد (کاشانی).

بیت العزة، قلب واصل بمقام جمع در حال اتصال بحق (کاشانی)

بیت المحرم، قلب انسان کامل (کاشانی).

بیت المقدس، قلب طاهر از تعلق بغير (کاشانی).

تجرید، خالی شدن قلب و سرّ سالک از ماسوی الله (تعریفات)

تجلی، «تأثیر انوار حق را باشد بحکم اقبال بر دل مقبلان که بدان شایسته آن شوند که

بدل مر حق ببینند و فرق میان این رؤیت و رؤیت عیان آن بود که متجلی

اگر خواهد ببیند و اگر خواهد نبیند یا وقتی بیند و وقتی نبیند باز اهل عیان

اندر بهشت اگر خواهند که نه بینند نتوانند که نه بینند که بر تجلی ستر جایز

بود و بر رؤیت حجاب روا نباشد» (هجویری).

تحلی، «تحلی نسبت باشد بقوم ستوده بقول و عمل». «ماننده کردن خود را بگروهی

بی حقیقت معاملات ایشان تحلی بود و آنان که نمایند و نباشند زود قضیحت

شوند» (هجویری)

تخلی، «اعراض باشد از اشغال مانعه مر بنده را از خداوند و یکی از آن دنیا است

بحکم تشریف عنایت چنانکه دست از دنیا خالی کند و ارادت عقبی از دل

قطع کند و متابعت هوا از سر خالی کند و از صحبت خلق اعراض کند و دل

از اندیشه ایشان بپردازد » (هجویری)

تسلیم ، استقبال قضاء برضاء (تعریفات)

تصوف ، وقوف با آداب شرعیه ظاهراً و باطناً و آن عبارت از اخلاق الهیه است و گاهی

کلمه تصوف مرادف با مکارم اخلاق استعمال میشود . تصوف پرهیز از اخلاق

زشت برای مستعد شدن بقبول تجلی صفات الهی است (ابن العربی) و نیز

رجوع شود بصفحه ۱۹۴ کتاب حاضر .

تفرقه ، رجوع شود بصفحه ۴۵۶ کتاب حاضر .

تفرید ، تحقق بنده بحق بطوریکه حق عین قوای بنده باشد و مصداق حدیث کنت له

سمعاً و بصراً . . . واقع شود (تعریفات)

تلبیس ، « نمودن چیزی را بخلاف تحقیق آن بخلق تلبیس خوانند » (هجویری)

تلوین ، تنقل بنده در احوالش یعنی از حالی بحالی گشتن و تغییر یافتن . ابن العربی

میگوید : « نزد اکثر عرفا تلوین مقام ناقصی است ولی نزد ما کاملترین مقامات

است زیرا حال بنده در تلوین حالی است که خدا میفرماید **کل يوم هوفی شأن** »

(ابن العربی)

تمکین ، گفته شده است که حال اهل وصول است و نزد ما تمکین در تلوین است (ابن العربی)

تمکین عبارت است از اقامت محققان اندر محل کمال و درجت اعلی . اهل مقام

از مبتدیانند و اهل تمکین از منتهیان . مقامات منزل راه است و تمکین قرار

در پیشگاه حق . آب تا در رود است روان است و چون بدریا رسد قرار گیرد .

گفته اند **التمکین رفع التلوین** یعنی متمکن متردد نباشد و از حالی بحالی نگردد

و تغییر نیابد بلکه رخت یکسره بحضرت برده و اندیشه غیر از دل سترده نه

معاملتی رود برو که حکم ظاهرش بدل کند و نه حالی باید که حکم باطنش

متغیر گرداند . (هجویری)

تواجد ، طلب وجد و بعضی گویند اظهار حالت وجد بدون وجد (ابن العربی) تواجد از حیث معنی نزدیک به « تسا کر » است و تشبه باهل وجد و سکر است (لمع)
توبه ، رجوع شود بصفحه ۲۲۱ کتاب حاضر .

توکل ، امیدواری بآن چیزیکه نزد خدا است و نومیدی از آن چیزیکه در دست مردم است (تعریفات) و نیز رجوع شود بصفحه ۲۸۶ کتاب حاضر .

جبروت ، باصطلاح ابو طالب مکی عالم عظمت است ولی بعقیده اکثر صوفیه عالم وسط است (ابن العربی)

جذبه ، عبارت است از تقرب بنده بمقتضای عنایت خداوند که در طی منازل بسوی حق بدون رنج و سعی خودش همه چیز از طرف خداوند برای او تهیه شده است (کاشانی)
جسم ، جوهر قابل از برای ابعاد ثلاثه (تعریفات) آنکه مؤلف بود از اجزاء پراکنده (هجویری)

جلال ، اوصاف قهر حضرت الوهیت است (ابن العربی) آنچه متعلق بقهر و غضب خداوند است (تعریفات)

جمال ، اوصاف لطف و رحمت خداوند (کاشانی) و نیز رجوع شود بحال انس و شوق در کتاب حاضر (صفحه ۳۵۰-۳۵۴)

جمع ، اشاره است بحق بدون خلق (ابن العربی) و نیز رجوع شود بصفحه ۴۵۶ کتاب حاضر
جمع الجمع ، « الاستهلاك بالکلیة فی الله » (ابن العربی) . جمع الجمع مقامی است کاملتر و عالیتر از جمع زیرا جمع شهود اشیاء است بوسیله خدا و تبری از حول و قوه است مگر بواسطه خدا در حالیکه « جمع الجمع » استهلاك بکلیت و فناء از ما سوی الله است و آن مرتبه احدیت است (تعریفات)

جمع و تفرقه ، « فرق » آن است که بتونسبت داده شود و « جمع » آن است که از تو سلب شود باین معنی که امور کسبی بنده از قبیل قیام بوظایف بندگی و آنچه شایسته احوال بشریت است « فرق » است و آنچه از طرف حق باشد از قبیل پیدا شدن معانی و ظهور لطف

و احسان «جمع» است و بنده ناگزیر بداشتن هر دو است زیرا هر که «تفرقه» نداشته باشد «بندگی» ندارد و هر که «جمع» نداشته باشد «معرفت» ندارد و اینکه بنده میگوید «ایاک نعبد» اثبات تفرقه است (باثبات بندگی) و اینکه میگوید «ایاک نستعین» طلب «جمع» است بنابر این تفرقه آغاز ارادت است و جمع انجام آن. (تعریفات)

جمعیت، عبارت است از اجتماع همت در توجه بخدا و اشتغال کامل باو و دل کندن از ماسوی الله. «جمعیت» در مقابل «تفرقه» است (تعریفات)

جواب، خبر دادن از مضمون سؤال (هجویری)

جوهر، اصل چیز. آنکه بخود قایم بود (هجویری) برای جوهر مجرد و غیر مجرد و اصطلاحات هیولی و صوره و جسم و نفس و عقل رجوع شود به تعریفات

حال، واردی بود بروقت که ورا مزین کند چنانکه روح مر جسد را و لامحاله وقت بحال محتاج باشد که صفای وقت بحال باشد و قیامش بدان چون صاحب وقت صاحب حال شود تغییر از وی منقطع شود و در روزگار خود مستقیم گردد که با وقت بی حال زوال روا بود چون حال بدو پیوست جمله روزگارش وقت گردد و زوال بر آن روا نبود. بر صاحب وقت غفلت روا بود و بر صاحب حال روا نباشد و گفته اند

الحوال سکوت اللسان فی فنون البیان زبانش اندر بیان حالش ساکت و معاملتش بتحقیق حالش ناطق و نیز گفته اند **السؤال عن الحال محال** زیرا حال فناء مقال است. برای صاحب حال بلا و نعمت یکسان است حال صفت مراد است و وقت درجه مرید (هجویری). چیزی که بدون تعمّد و جهد بر قلب وارد شود (ابن العربی) و نیز رجوع شود بصفحه ۳۱۶ کتاب حاضر.

حجاب، هر چه مطلوب را از چشم مستور دارد (ابن العربی). حجاب نزد اهل حق انطباع صور کونیّه است در قلب که مانع از قبول تجلی حق میگردد (تعریفات)

حجاب العزة، عبارت از حیرت و سرگردانی است زیرا ادراکات کشفی تأثیری در کنه ذات ندارد و همین عدم نفوذ ادراکات در ذات حجابی است (تعریفات)

حجة الحق علی الخلق، اشاره بانسان کامل است (کاشانی)

حرق، عبارت از اواسط تجلیات است که منجر بفنا و نیستی میشود این فنا اوائلش «برق» است و اواخرش «طمس» در ذات (تعریفات)

حروف، عبارت از حقایق بسیطة اعیان است (تعریفات)

حروف عالیات، شئون ذاتیه موجود در غیب الغیوب مثل وجود درخت در هسته و ابن العربی اشاره باین موضوع میفرماید:

کنّا حروفاً عالیات لم نقل
متعلقات فی ذری اعلی القلّل
(تعریفات)

حریت، خروج از بندگی کائنات و قطع جمیع علائق. حریت دارای مراتبی است حریت عامّه عبارت از خروج از بندگی شهوات است و حریت خاصّه آزادی از بندگی مرادات است بفنای اراده خود در اراده حق و حریت اخص خواص (خاصة الخاصة) عبارت از رهایی از بندگی رسوم و آثار است بواسطه محو شدن در تجلی نور الانوار (تعریفات)

حسن، آنکه موافق امر بود (هجویری).

حضور، رجوع شود بصفحه ۴۵۵ کتاب حاضر

حق، خداوند (هجویری). آنچه که از جانب خدا بر بنده فرض شده و آنچه را که خدا بر خود واجب کرده است (ابن العربی).

حق الیقین، رجوع شود بصفحه ۴۰۶-۴۰۷ کتاب حاضر.

حقیقت، اقامت بنده در محل وصل خداوند و وقوف سرّ وی بر محل تنزیه (ابن العربی) از میان رفتن اوصاف بنده بواسطه غلبه اوصاف حق (ابن العربی).

حقیقة الحقائق، مرتبهٔ احدیت جامع بجمیع حقائق که «حضرت جمع» و «حضرت وجود» نامیده میشود (تعریفات).

خاطر، هر خطابی که بقلب و ضمیر وارد شود اعم از آنکه ربانی باشد یا ملکی یا نفسی یا شیطانی بدون اینکه در قلب اقامت یابد. معنی دیگر خاطر این است که خاطر هر واردی است که بدون سابقهٔ تفکر و تدبیر در قلب پیدا شده باشد (ابن العربی).

خاطر از اختیار بنده خارج است و آن بر چهار قسم است:

- ۱- خاطر ربانی که اول خواطر است و هیچوقت بر خطا نمیروند.
 - ۲- خاطر ملکی که برای ادای فریضه بر میانگیزاند و الهام نامیده میشود.
 - ۳- خاطر نفسانی خاطری است که حظ نفس در آن است و «هاجس» نامیده میشود.
 - ۴- خاطر شیطانی خاطره‌ئی است که انسانرا بمخالفت حق میخواند.
- (تعریفات).

خطرات، آنچه بر دل گذرد از احکام طریقت (هجویری)
خلوت، محادثهٔ سر با حق (تعریفات).

خواطر، بخاطر حصول معنی خواهند اندر دل با سرعت زوال آن بخاطری دیگر و قدرت صاحب خاطر بر دفع کردن آن از دل و اهل خاطر متابع خاطر اول باشند اندر امور که آن از حق باشد به بنده بی علت (هجویری).

خوف، رجوع شود بصفحه ۳۴۶ کتاب حاضر.

درة البیضاء، عقل اول (ابن العربی).

ذات، هستی چیز و حقیقت آن (هجویری).

ذکر، رجوع شود بصفحه ۳۵۷ کتاب حاضر.

ذوق، مانند شراب باشد اما شراب جز اندر راحت مستعمل نیست و ذوق مر رنج

وراحات را نیکو آید چنانکه کسی گوید ذقت البلاء وذقت الراحة همه درست آید (هجویری).

ذوق یعنی آغاز مبادی تجلیات الهی (ابن العربی). ذوق عبارت است از نور عرفانی که خداوند با تجلی خود در قلب اولیاء خویش میاندازد که بدون استعانت از کتاب و غیر آن بین حق و باطل فرق گذارند (تعریفات).

ذهاب، بمعنی غیبت و از خود رفتن است ولی ذهاب تمامتر از غیبت است (لمع)

رجاء، تعلق قلب بحصول امر محبوبی در آینده (تعریفات) و نیز رجوع شود بصفحه ۳۴۶ کتاب حاضر

رضا، رجوع شود بصفحه ۳۱۲ کتاب حاضر

رغبت، رغبت نفس در ثواب و رغبت قلب در حقیقت و رغبت سر در حق (ابن العربی)

رسم، نفی عینی باشد با اثر آن از دل (هجویری)

روح، القاء آنی که از عالم غیب بوجه مخصوصی بقلب میرسد (ابن العربی) و نیز رجوع شود بصفحه ۴۱۱ کتاب حاضر.

روح الاعظم، روح انسانی مظهر ذات الهی (تعریفات)

روح انسانی، رجوع شود بصفحه ۴۱۲ کتاب حاضر

روح حیوانی، رجوع شود بصفحه ۴۱۲ کتاب حاضر

رؤیت، مشاهده بصر خواه در دنیا و خواه در آخرت (تعریفات)

ریاضت، تهذیب اخلاق نفسیه (ابن العربی)

رین، حجابی بود بر دل که کشف آن جز بایمان نبود و آن حجاب کفر و ضلالت

است لقوله تعالی کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون و گروهی

گفتند که رین آن بود که زوال خود ممکن نشود بهیچ صفت که دل کافر اسلام

پذیر نباشد و آنچه از ایشان اسلام آرند اندر علم خدای عز و جل مؤمن بوده

- باشند (هجویری) و نیز رجوع شود بکلمه «ران» در تعریفات
- زوائد، زیادت انوار باشد بدل (هجویری)
- زهد، رجوع شود بصفحه ۲۷۳ کتاب حاضر
- سالك، کسی که نه بقوة علم بلکه با نیروی حال مشغول سیر در مقامات است. سالك کسی است که علم او بدرجه «عين اليقين» رسیده است (ابن العربی)
- سحق، از میان رفتن یعنی بیخودی بنده در مقابل قهاریت حق (ابن العربی)
- سرّ، نهفتن حال دوستی (هجویری). لطیفه‌ئی است در قلب مثل روح در بدن و محل مشاهده است همچنان که روح محل محبت است قلب محل معرفت است (تعریفات) و نیز رجوع شود بصفحه ۴۱۳ کتاب حاضر
- سرّ السرّ، چیزی است که مخصوص بخداوند است مثل علم بتفصیل حقایق در اجمال احدیت و جمع و اشمال آن حقایق بر آن شکلی که هست و آیه و عنده مفاتیح الغیب لا يعملها الا هو ناظر بهمین معنی است (تعریفات).
- سفر، عبارت است از سیر قلب بطرف حق با ذکر. ابتدای این سفر وقتی است که قلب مصمم بتوجه بسوی خدا شود. اسفار چهار است:
- سفر اول عبارت است از رفع حجابهای کثرت از وحدت و آن سیر بسوی خدا است (سیر فی الله) از منازل نفس تا وصول به «افق مبین» که نهایت مقام قلب است.
- سفر ثانی رفع حجاب وحدت است از وجوه کثرت و آن سیر در خدا است (سیر فی الله) با اتصاف بصفات خدا و تحقق با اسماء خدا این سیر در حق و بوسیله حق است تا «افق اعلی» که نهایت حضرت و احدیت است.
- سفر سوم از میان رفتن تقید بقید ظاهر و باطن است این سیر ترقی به «عين الجمع» و حضرت احدیت است و نهایت ولایت است.
- سفر چهارم باز گشت از حق بخلق است و آن احدیت جمع و فرق است از راه

شهود اندراج حق در خلق و اضمحلال خلق در حق بطوریکه عین وحدت را در صورت کثرت و صورت کثرت را در عین وحدت میبینند این سیر که « سیر بالله عن الله » نامیده میشود برای تکمیل ناقصان است و این مقام بقاء بعد از فنا و فرق بعد از جمع است (تعریفات) .

سفه ، ترك امر بود (هجویری) .

سکر ، در لغت یعنی مستی و در اصطلاح « از خویش رفتن و بیخودی بعلت وارد قوی » (ابن العربی) .

سوادالوجه فی الدارین ، عبارت است از فناء کلی در خدا بطوریکه ظاهراً و باطناً در دنیا و در آخرت هیچ هستی برای سالک باقی نماند و فقر حقیقی و بازگشت «عدم اصلی» همین است و از اینجا است که گفته اند **اذ اتم الفقر فهو الله** (تعریفات) .
سؤال ، طلب کردن حقیقتی بود (هجویری) .

شاهد ، اثری است که مشاهده در قلب ایجاد میکند و آن مطابق است باحقیقت آنچه که از صورت مشهود بر قلب ظاهر میشود (ابن العربی) .

شجره ، انسان کامل (ابن العربی) .

شرب ، حلاوت طاعت و لذت کرامت و راحت انس را این طایفه شرب خوانند (هجویری)
شرب وسط تجلیات الهی است همانطور که ذوق اول مبادی تجلیات الهی است (ابن العربی) .

شروء ، طلب حق باشد بخلاص از آفات و حجب و بیقراری اندر آن که همه بلاء طالب از حجاب افتد پس حیل طلاب را اندر کشف حجاب و اسفار ایشان و تعلق ایشان بهر چیزی شروء خوانند (هجویری) .

شریعت ، رجوع شود بصفحه ۲۰۸ کتاب حاضر .

شطح ، عبارت از کلمه‌ئی است که بوی خود پسندی و ادعا از آن استشمام شود و آن در بین محققین نادر دیده شده است (ابن العربی) .

جرجانی در تعریفات میگوید: « شطح از زلات محققین است زیرا دعوی بحق است که عارف بدون اذن الهی تصریح میکند » و نیز رجوع شود بکتاب اللمع فی التصوف کتاب تفسیر الشطحات صفحه ۳۷۵ چاپ لیدن .

شهود ، رؤية الحق بالحق (تعریفات) .

شیطان ، آنکه وجود یکی بدیگری روا بود (هجویری) .

صابر ، رجوع شود بصفحه ۲۸۴ کتاب حاضر .

صبار ، رجوع شود بصفحه ۲۸۴ کتاب حاضر .

صبر ، رجوع شود بصفحه ۲۸۴ کتاب حاضر .

صحو ، یعنی هوشیاری عبارت است از بازگشت باحساس بعد از بیخودی (ابن العربی)

« صحو و سکر » از حیث معنی نزدیکند به « غیبت و حضور » جز آنکه صحو و سکر قویتر و تمامتر از غیبت و حضور است (لمع) .

صعق ، الفناء عند التجلی الربانی (ابن العربی) .

صفت ، آنچه نعت نپذیرد از آنچه بخود قایم نیست (هجویری) . صفت مبین معنی است مثل عالم .

صفات جلالیه ، صفات متعلق بقهر و عزت و عظمت (تعریفات) .

صفات جمالیه ، صفات متعلق بلطف و رحمت (تعریفات) .

صفات ذاتیه ، صفاتی که خداوند بآن وصف میشود و بضد آن وصف نمیشود از قبیل قدرت و عزت و عظمت (تعریفات) .

صفات فعلیه ، صفاتی است که ممکن است خداوند بضد آن نیز وصف شود از قبیل رضا و رحمت و سخط و غضب (تعریفات) .

طبروحانی ، علم بکمالات قلب و آفات و امراض آن و علم بداروهای علاج آن و چگونگی حفظ صحت و اعتدال آن (تعریفات) .

طیب روحانی ، شیخ عارفی که قادر بارشاد و تکمیل باشد (تعریفات) .
 طریقت ، سیرۀ مختص بسالکین است ازقطع منازل و ترقی در مقامات (تعریفات) . رجوع
 شود بصفحه ۲۰۷ کتاب حاضر .

طمس ، نفی عینی باشد که اثر آن نماند (هجویری) . فنای صفات بنده در صفات
 حق (تعریفات) .

طوارق ، واردی بدل ببشارت یا بزجر اندر مناجات شب (هجویری)

طوابع ، طلوع انوار معارف بر دل (هجویری) .

ظلم ، نهادن چیزی بجائیکه نه جای آن بود و در خور آن (هجویری) .

عارف و معرفت ، عارف کسی است که خدا خود را بشهود او رسانده است و احوال بر او ظاهر
 شده حال چنین شخصی « معرفت » نامیده میشود (ابن العربی) . رجوع شود
 به صفحه ۴۰۹ کتاب حاضر .

عالم ، مخلوقات خداوند (هجویری) .

عالم و علم ، عالم کسی است که خداوند الوهیت خود را بشهود او رسانده است و احوال
 بر او ظاهر نشده حال چنین شخص « علم » نامیده میشود (ابن العربی)

عدل ، نهادن هر چیزی بجای خود (هجویری)

عرش ، محل استقرار اسماء مقیده الهی (ابن العربی)

عرض ، آنکه بجوهر قایم بود (هجویری)

عقل ، مراجعه شود بصفحه ۴۱۲-۴۱۳ کتاب حاضر

علائق ، اسبابی که طالبان تعلق بدان کنند و از مراد باز مانند (هجویری)

علم بالله ، علم بالله علم معرفت است که همه اولیاء او او را بدو دانسته اند و تا تعریف و تعریف

او نبود ایشان وی را ندانستند از آنچه همه اسباب اکتساب مطلق از حق تعالی

منقطع است و علم بنده مر معرفت حق را علت نگردد که علت معرفت وی تعالی

و تقدس هم هدایت و اعلام وی بود (هجویری)

علم مع الله، علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیاء بود پس معرفت بی پذیرفت شریعت

درست نیاید و ورزش شریعت بی اظهار مقامات راست نیاید (هجویری)

علم من الله، علم شریعت بود که از آن از وی بما فرمان و تکلیف است (هجویری)

علم الیقین، رجوع شود بصفحه ۴۰۵-۴۰۶ کتاب حاضر

عماء، هوالمرتبة الاحدية (تعریفات)

عید، آنچه که در نتیجه اعمال بر قلب تجلی میکند (ابن العربی)

عین الیقین، رجوع شود بصفحه ۴۰۵-۴۰۶ کتاب حاضر

غراب، جسم کلی است و آن اول صورتی است که جوهر هبائی آنرا پذیرفته و بواسطه

این پذیرش تمام خلأ را گرفته است و این خلأ ابعاد موهومی است بدون جسم

و از آنجا که جسم کلی ما بین اشکال استداره را پذیرفته است پس معلوم میشود

که خلأ مستدیر است و چون این جسم کلی اصل صور جسمیه است که

غالب بر آنها تاریکی و سیاهی امکان است و علیهذا در غایت دوری است از

عالم قدس و حضرت احدیت لهذا آنرا به « غراب » که رمز دوری و سیاهی است

موسوم ساخته اند (تعریفات)

غوث، چون قطب ملجأ و پناه واقع شود « غوث » نامیده میشود (تعریفات)

غیبت، رجوع شود بصفحه ۴۴۵ کتاب حاضر

فقرت، خاموشی آتش سوزانی که در بدایت حال در سالک وجود داشته (ابن العربی)

فرق، اشاره است بخلق بدون حق و بعضی گویند بمعنی مشاهده عبودیت است (ابن العربی)

فقر، رجوع شود بصفحه ۲۷۵ کتاب حاضر

فنا، از میان رفتن اوصاف مذمومه در حالیکه بقاء وجود اوصاف پسندیده است.

فنا دو قسم است یکی فنائی است که مذکور شد و آن بکثرت ریاضت است

و قسم ثانی عدم احساس بعالم ملک و ملکوت است یعنی فرد در عظمت خدا

و مشاهده حق مستغرق شده است و باین قسم فناء است که مشایخ اشاره

نموده گفته اند **الفقر سواد الوجه في الدارين** یعنی فناء در دو عالم (تعریفات)
و شیخ محمود شبستری میگوید :

سیه روئی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد الله اعلم
و نیز رجوع شود بصفحه ۳۷۳ کتاب حاضر

فوائد ، ادراك سرّ مرلابدّ خود را (هجویری) .

قبض ، قبض قلب در حالت حجاب و آن حالی است بدون تکلف یعنی نه آمدنش بکسب
است و نه رفتن آن بجهت قبض در روزگار عارفان چون خوف باشد در روزگار
مریدان (هجویری) .

قبیح ، آنکه مخالف امر بود (هجویری) .

قدیم ، سابق اندر وجود . آنکه هستی وی سابق بود مر همه هستی ها را و این بجز
خدا نیست (هجویری) .

قرار ، زوال تردد از حقیقت حال (هجویری) .

قرب ، حال قرب از احوال بنده ایست که بقلب خود نزدیکی خدا را مشاهد کند
(لمع) و نیز رجوع شود بصفحه ۳۲۲ کتاب حاضر .

قصود ، صحت عزیمت باشد بر طلب حقیقت مقصود (هجویری) .

قطب ، یکنفر که در هر زمانی موضع نظر خداوند واقع شده و خداوند طلسم اعظمی
از نزد خود باو عطا میفرماید قطب در عالم وجود بمنزله روح است در بدن
(تعریفات) .

قطبیه الکبری ، مرتبه قطب الاقطابی است و آن باطن نبوت محمد است (تعریفات) .

قلب ، رجوع شود بصفحه ۴۰۹-۴۱۰ کتاب حاضر .

قهر ، مراد از قهر تأیید حق باشد بفنا کردن مرادها و باز داشتن نفس از آرزوها
هو القاهر فوق عباده (هجویری) .

کرامت ، ظهور امر خارق العاده از طرف شخصی که دعوی نبوت نداشته باشد مثل کرامات اولیای صوفیه (رجوع شود بصفحه ۲۵۹ کتاب حاضر) .

کرسی ، موضع امر و نهی (ابن العربی) .

کشف ، اطلاع از معانی غبیه ماوراء حجاب (تعریفات) .

الکلیه ، استغراق اوصاف آدمیت بکلیت (هجویری)

کمال ، تنزیه از صفات و آثار آن (ابن العربی) .

کیمیاء ، قناعت بموجود و ترك میل بمفقود (کاشانی) .

کیمیای خواص ، خالص کردن قلب از دنیا (کاشانی) .

کیمیای سعادت ، تهذیب نفس با جتناب رذایل و اکتساب فضایل (کاشانی) .

کیمیای عوام ، بدل کردن حطام دنیوی فانی بمتاع اخروی باقی (کاشانی) .

لسان الحق ، انسان کامل (چون مظهریت اسم متکلم تحقق بیابد) . (تعریفات)

لطف ، مراد از لطف تأیید حق باشد ببقاء سرور و دوام مشاهدت و قرار حال اندر درجت

استقامت الله لطیف بعباده (هجویری)

لطیفه ، اشارتی بدل از دقایق حال (هجویری) . اشاره دقیقیه که بفهم در آید و بعبارت

نگنجد گاهی هم مترادف با «نفس ناطقه» استعمال میشود (تعریفات)

لوامع ، اظهار نور بردل با بقاء فوائد آن (هجویری)

لوائح ، اثبات مراد با زودی نفی آن (هجویری) . اسرار ظاهره ایست که در ترقی از

حالی بحالی ظاهر میشود (ابن العربی)

لوائح و طوابع و لوامع این سه کلمه در معنی نزدیک بیکدیگر اند و فرق

بزرگی بین آنها نیست و عبارتند از صفات مبتدیان اهل سلوك که رو بترقی

میروند بترتیب اول لوائح است بعد لوامع و بعد طوابع. لوامع مانند برقی است

که بمحض ظهور پنهان میشود. لوامع روشن تر از لوائح است و بآن سرعت

زوال نمی یابد بلکه اندکی باقی میماند اما طوابع هم از جهت روشنائی قویتر و هم از جهت دوام باقی تر است (رساله قشیریه)

لیلة القدر، شبی که سالک در آن شب به تجلی خاصی اختصاص می یابد و با آن تجلی قدر و مرتبت او نسبت بخدا معلوم میشود و این ابتداء وصول سالک بعین الجمع است و مقام بزرگان عرفا است (تعریفات)

مجاهده، وادار کردن نفس بمشقات بدنی و مخالفت هوی و هوس (ابن العربی)

مجنوب، کسی است که خداوند او را برگزیند و بدون رنج جهد و کوشش بجمع مقامات و مراتب عالیه برسد (تعریفات)

محادثة، خطاب حق بعارفین از عالم ملک و شهاده مثل ندای از درخت بموسی. محادثه وقتی بود بنده را باحق در روز. روز وقت خدمت بندگان است و حال روزمبنی است بر کشف (هجویری)

محاضره، حضور قلب باخدا در استفاضه از اسماء الله. محاضره عبارت است از حضور دل در

شواهد آیات و علامت محاضره دوام تفکر است در رؤیت آیت (هجویری)

محدث، متأخر اندر وجود یعنی نبوده و پس نبوده (هجویری)

محق، فنای بنده در عین حق (ابن العربی). «محق» فناء هستی بنده است در ذات خداوند

چنانکه «محو» فناء افعال او است در فعل حق و «طمس» فناء صفات است در

صفات حق (تعریفات)

محق بمعنی محو است جز آنکه محق کاملتر و تمامتر از محو است (لمع)

محو، از میان رفتن اوصاف عادت و ازاله علت (ابن العربی) محو از میان رفتن شیئی

است وقتی که اثری از آن باقی نماند و هر گاه اثری از آن باقی بماند «طمس»

نامیده میشود (لمع).

محو الجمع و المحو الحقیقی، فناء کثرت در وحدت (تعریفات)

محو العبودية ومحو عين العبد، هو اسقاط اضافة الوجود الى الاعيان (تعريفات)

مراد، کسی که از اراده خود ربوده شده و همه امور برای او مهیا شده است و بدون سختی از رسوم و مقامات گذشته است (ابن العربی)

مراقبه، رجوع شود بصفحه ۳۱۹ کتاب حاضر.

مرشد، کسی که قبل از گمراهی بصراط مستقیم دلالت میکند (تعريفات).

مرید، وارسته از اراده خود. غزالی گفته است که مرید کسی است که درهای اسماء بروی او باز شده و از جمله متوصلین بخداوند است بوسیله اسم (ابن العربی).

رجوع شود بصفحه ۲۳۸ کتاب حاضر.

مسامره، خطاب حق بعارفین از عالم اسرار و غیب. مسامره وقتی بود بنده را با حق

بشب. شب وقت خلوت دوستان است و حال شب مبنی است بر ستر (هجویری).

مشاهده، اطلاق میشود بر دیدن اشیاء بدلائل توحید و گاهی اطلاق میشود بر رؤیت حق در اشیاء (ابن العربی).

مشاهده و مکاشفه معنی بیکدیگر نزدیکند جز آنکه مکاشفه تمامتر است (لمع)

و نیز رجوع شود به صفحه ۳۶۳ کتاب حاضر.

معجزه، امر خارق عادت صادر از نبی و مقرون بدعوی نبوت. معجزه داعی بخیر و سعادت

است و مقصود از آن اظهار صدق ادعای رسالت است (تعريفات).

معرفت، رجوع شود بصفحه ۴۰۹ کتاب حاضر.

مقام، اقامت طالب بر اداء حقوق مطلوب بشدت اجتهاد و صحت نیت وی. هر مرید را

مقامی است که در ابتدا طلبش را سبب آن بوده و هر چند که طالب از هر مقام

بهره‌ئی مییابد. و بر هر یکی گذری میکند قرارش بر یکی باشد زیرا مقام ارادت

از تر کیب جبلت باشد نه روش معاملت و ما منّا الاله مقام معلوم پس مقام آدم

توبه بود از آن نوح زهد از آن ابراهیم تسلیم از آن موسی انابت از آن داود

حزن از آن عیسی رجا از آن یحیی خوف از آن محمد ذکرو هر چند که هر يك را

اندر هر محل سیری بود آخر رجوع شان باز مقام اصلی خود بود . راه خدا بر سه قسمت است یکی مقام و دیگر حال و دیگر تمکین انبیا برای بیان راه خدا آمده‌اند تا حکم مقامات را بیان کنند با ظهور محمد هر مقامی را حالی پدیدار آمد تا دین تمام شد **اليوم اكملت لكم دينكم و اتممت عليكم نعمتي** آنگاه تمکین متمکنان پدید آمد (هجویری) و نیز رجوع شود به صفحه ۲۰۷ کتاب حاضر.

مکاشفه ، حضوری که به بیان در نیاید . مکاشفه عبارت است از حضور دل در شواهد مشاهدات و علامت مکاشفه دوام تحیر در کنه عظمت خداوند است . در محاضره عارف در افعال متفکر بود و در مکاشفه عارف در جلال متحیر بود (هجویری) .

ملجا ، اعتماد دل بحصول مراد آن (هجویری) .

ملك ، عالم شهادت (ابن العربی) یعنی عالم محسوسات طبیعی .

ملكوت ، عالم غیب (ابن العربی) که عالم مختص بارواح و نفوس است .

منجا ، خلاص یافتن دل از محل آفت (هجویری) .

موت ابیض ، جوع (تعریفات) .

موت احمر ، مخالفت نفس (تعریفات) .

نجبا ، چهل نفراند که شغل آنها برداشتن بارهای خلق است (ابن العربی)

نجوی ، نهفتن آفات از اطلاع غیر (هجویری) .

نعت ، مبین نسبت است مثل اول (ابن العربی) .

نفس ، رجوع شود بصفحه ۲۹۷ و ۴۱۲ کتاب حاضر .

نفی ، محوصفت - نفی صفت بشریت (هجویری) .

نقباء ، آنهایی هستند که بر ضمایر مردم مطلعند و آنها سید نفراند (ابن العربی) .

نورالنور ، حق تعالی (تعریفات) .

نیروانا ، رجوع شود بصفحه ۱۶۹ کتاب حاضر .

وارد، حلول معانی بدل (هجویری). آنچه وارد شود بر قلب از خواطر پسندیده بدون تفکر و تدبر و گاهی بر مطلق واردات اطلاق میشود (تعریفات).

واقع، بواقع معنی خواهند که اندر دل پدیدار آید و بقا یابد بخلاف خاطر و بهیچ حال مرطالب را آلت دفع کردن آن نباشد چنانکه گویند **خطر علی قلبی ووقع فی قلبی** پس دلها محل خواطر اند اما واقع جز بر دل صورت نگیرد که حشو آن جمله حدیث حق باشد (هجویری).

وجد، آنچه بدون جهد و تکلف بر قلب وارد شود و بعضی گویند عبارت است از برقهائی که میدرخشد و سرعت خاموش میشود (تعریفات).

وجود، از میان رفتن فرد است بواسطه پنهان شدن اوصاف بشریت و نیز بواسطه وجود حق زیرا چون سلطان حقیقت ظهور کند بشریت باقی نماند (تعریفات).

ورع، اجتناب از شبهات از ترس وقوع در محرمات (تعریفات). و نیز رجوع شود بصفحه ۲۷۱ کتاب حاضر.

ورقاء، نفس کلیه (تعریفات وابن العربی).

وسائط، اسبابی که بتعلق کردن آن بمراد رسند (هجویری).

وقت، لحظه‌ئی از زمان که بین ماضی و مستقبل است و بنده بدان از ماضی و مستقبل

فارغ شود چنانکه واردی از حق بدل او پیوندد و سر ویرا در آن مجتمع گرداند

چنانکه اندر کشف آن نه از ماضی یاد آید نه از مستقبل. علم بنده عاقبت و

سابق را ادراک نتواند کرد پس باید در وقت باحق خوش باشد هر که بفردا مشغول

شود یا اندیشه‌دی بر دل گذارد از وقت محجوب شود وقت در تحت کسب بنده

نیاید و با تکلف حاصل نشود انسان نه در جلب آن آزاد است نه در دفع آن

گفته‌اند **الوقت سیف قاطع** زیرا بیخ مستقبل و ماضی ببرد و اندوه دی و فردا از

دل معحو کند (هجویری).

وقت عبارت است از «حال تو» در زمان حال که نه بگذشته تعلق داشته باشد و

نه بآینده (ابن العربی).

وقفه ، توقف بین دو مقام (ابن العربی) علت وقفه آن است که سالک حقوق مقامی را که از آن بیرون آمده ادا نکرده و هنوز مستحق دخول در مقام بالا تر نیست بنا براین بین دو مقام سرگردان است (تعریفات) .

ولایت ، رجوع شود بصفحه ۲۳۰ کتاب حاضر .

وله ، افراط وجد (ابن العربی)

ولی ، رجوع شود بصفحه ۲۳۰ کتاب حاضر .

هاجس ، خاطر اول و آن خاطر ربانی است که هیچوقت بخطا نمیروود سهل آنرا گاهی

« سبب اول » و « نقر الخاطر » نامیده است . چون هاجس در نفس تحقق پیدا

کند « اراده » نامیده میشود در مرتبه سوم « همت » و در مرتبه چهارم « عزم »

خوانده میشود چون هاجس متوجه بقلب شود و محرك عمل گردد « قصد »

نامیده میشود و با شروع بفعل « نیت » خوانده میشود (ابن العربی)

هجوم ، آنچه بقوت وقت بقلب برسد بدون تصنع یعنی خارج از اراده و اختیار و طلب

باشد (ابن العربی)

همت ، توجه و قصد قلب باجمیع قوای روحانی خود بجانب حق برای حصول کمال برای

شخص خود یا برای دیگری (تعریفات)

الهو ، غیبی که دیدنی نیست یعنی شهود آن برای غیر ممکن نیست (تعریفات)

هیبت ، اثر مشاهده جلال خدا در قلب . « چون خدا بشاهد جلال بدل بنده تجلی کند

نصیب دل هیبت بود . هیبت درجه عارفان است » (هجویری)

هیبت و انس ، دو حالت است فوق قبض و بسط همانطور که قبض و بسط دو حالت است فوق

خوف و رجاء مقتضای هیبت « غیبت » یعنی بیخودی است در حالیکه مقتضای انس

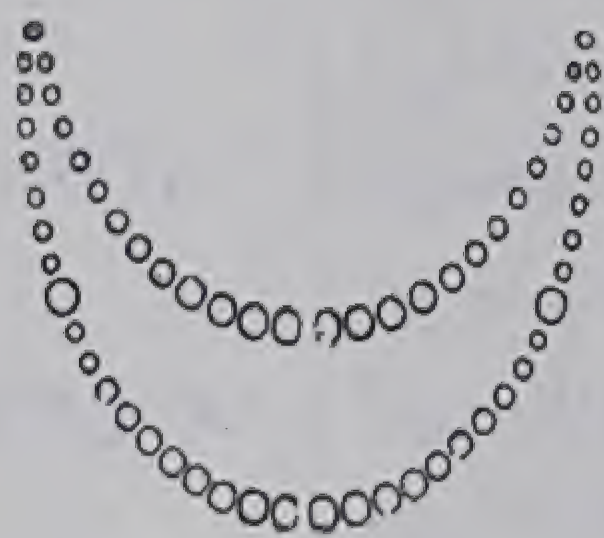
باخودی و هوشیاری است (تعریفات)

یقین ، یعنی علمی که صاحب آن شکی در آن نداشته باشد بعبارة اخری اعتقاد باینکه

شیئی چنان است با اعتقاد باینکه غیر آن ممکن نیست. در اصطلاح صوفیه یقین عبارت است از رؤیت عیان بقوت ایمان نه بحجت و برهان (رجوع شود بصفحات ۱۸۱-۱۸۲ و ۴۰۵ کتاب حاضر)



پایان رسید « تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ » و آن عبارت است از قسمت اول از جلد دوم از کتاب « بحث در آثار و افکار و احوال حافظ » در شهر طهران بتاريخ ماه آبان هزار و سیصد و بیست و دو هجری شمسی مطابق شوال هزار و سیصد و شصت و دو هجری قمری بقلم دکتر قاسم غنی و از خداوند مسئلت مینمائیم که توفیق اتمام این کتاب را عطا فرماید. و قسمت دوم این جلد چنانکه در نظر است عبارت خواهد بود از « تاریخ اوضاع و احوال علمی و ادبی و اجتماعی عصر حافظ در فارس و مضافات و ایالات مجاوره » و جلد سوم آن عبارت خواهد بود از « شرح حال و زندگانی حافظ و بحث در نحوه خصوصی افکار و اشعار او »



فهرست اسامی اشخاص

ابراهیم بن مالک الاشر، ۲۱،	آتش (تخلص شاعری)، ۳۳۳
ابراهیم بن یحیی غزی، ۴۹۴،	آدم، ۱۲، ۱۴، ۹۶، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۸۲،
ابرخس، ۹۳،	۱۹۳، ۳۳۰، ۳۳۶، ۳۴۵، ۳۹۲، ۴۱۱،
ابن ابی الحديد، ۴۹۸،	۴۲۴، ۴۸۶، ۵۲۶، ۵۶۰، ۵۸۱، ۵۸۶،
ابن ابی الدنيا، (عبیدالله بن محمد بن عبید)،	۵۸۹، ۶۰۹، ۶۱۲، ۶۱۴، ۶۵۵،
۵۳۲،	آراتوسطنس ^۱ ، ۹۳،
ابن الاثیر، ۴۶۸، ۴۷۹، ۴۹۸،	آریستارک ^۲ ، ۹۳،
ابن باجة اندلسی، ۶،	آلارا ^۳ ، (یکی از برهمنان معاصر بودا)، ۱۵۹،
ابن بزاز، ۵۴۵،	۱۶۰،
ابن بی بی، ۴۹۹،	آل اینجو، ه،
ابن تیمیه، ۳۸، ۴۴، ۴۶، ۱۷۲،	آل سلاجوق، ۴۷۴، رجوع شود نیز به
ابن الجنید، ۲۳۵،	سلاجقه،
ابن الجوزی (ابوالفرج عبدالرحمن)، ۹-۱۱،	آل مظفر، ه،
۱۸، ۲۳-۲۵، ۳۷، ۳۸، ۴۶، ۵۸،	آمنه، ۵۹۵،
۶۶، ۶۸، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۸۶، ۲۰۵،	آمونیس ساکاس ^۴ ، ۱۰۲، ۱۰۳،
۲۴۶، ۳۵۱، ۳۷۴، ۴۳۹، ۴۷۶،	آناطول فرانسه ^۵ ، ۴۷۳،
۴۷۹، ۵۱۳-۵۱۵، ۵۳۳، ۵۳۶،	ابراهیم ادهم، ۹، ۲۶، ۵۶، ۵۹، ۱۵۳، ۱۵۷،
۵۴۱، ۵۳۸،	۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۹، ۲۱۷، ۲۳۰، ۲۷۰،
ابن خلدون، ۲۶، ۳۷، ۴۳، ۴۶،	۲۷۶، ۲۸۱، ۲۹۵، ۳۰۸، ۳۹۰، ۴۳۵،
ابن خلکان، ۲۷، ۳۱، ۳۶، ۴۲، ۵۶، ۵۸،	۴۴۹، ۴۵۰، ۵۰۷،
۶۰، ۷۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۷۰، ۴۷۹،	ابراهیم رقی، ۴۳۷،
ابن دیصان، ۱۶،	ابراهیم خلیل، ۱۹۹، ۲۳۵، ۳۵۴، ۴۳۳،
ابن رشد، ۶، ۹۰، ۱۰۱،	۵۲۴، ۶۵۵،
ابن سالم، ۲۱۰،	ابراهیم خواص، ۶۰، ۶۷، ۱۹۶، ۲۷۳،
ابن سلیم بصری، ۴۵۸،	۲۸۱، ۲۹۳، ۳۲۸، ۳۵۳،
ابن سینا، رجوع شود به ابوعلی سینا،	ابراهیم بن عبدالکریم جیلی، رجوع شود
ابن الصباغ (شیخ نورالدین علی بن محمد بن	به جیلی،

۱- Aratus. ۲- Aristarque de Samos. ۳- Alara. ۴- Ammonius Saccas.

۵- France (Anatole). ۶- Hipparque.

ابو بکر محمد بن ابراهیم بخاری کلابادی، ۵۳۸،
 و نیز رجوع شود به کلابادی،
 ابو بکر محمد بن داود الدقی، ۲۰۹،
 ابو بکر مؤدب، ۴۷۷،
 ابو بکر نساج طوسی ۴۷۸،
 ابو بکر واسطی (شیخ ...)، ۳۵۴، ۳۷۵،
 ۵۱۲،
 ابو بکر وراق، ۳۵۴،
 ابو تراب نخشبی، ۵۹،
 ابوذر غفاری، ۱۹، ۳۸،
 ابو جعفر صیدلانی (محمد بن المصباح)، ۳۸۷،
 ۵۳۳،
 ابو جعفر محمد بن حسین برجلانی، ۵۳۲،
 ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن
 بابویه القمی (شیخ صدوق)، ۱۶۱،
 ابو جعفر محمد بن علی نسوی، رجوع شود به
 محمد علیان .
 ابو حامد بلخی، ۵۹،
 ابو حامد محمد غزالی (حجة الاسلام ...)،
 رجوع شود به غزالی .
 ابو الحسن احمد بن محمد دینوری، ۵۳۳،
 ابو الحسن برنوذی (شیخ ...)، ۲۴۵،
 ابو الحسن بوشنجی، ۲۰۲، ۲۲۹،
 ابو الحسن حصری، رجوع شود به حصری،
 ابو الحسن خرقانی، ۲۱۴، ۲۴۴، ۲۶۲، ۲۹۹،
 ۳۷۶، ۳۹۳، ۳۹۵، ۴۳۲، ۴۴۶، ۴۴۸،
 ۴۶۹، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷،
 ابو الحسن دراج، ۱۸۶،
 ابو الحسن الصایغ (شیخ ...)، ۳۵۳،
 ابو الحسن علی بن عثمان هجویری، رجوع
 شود به هجویری .
 ابو الحسن علی بن محمد بن احمد مصری، ۵۳۲،
 ابو الحسن خیاط، ۵۶،

احمد المالکی الشهیر به (...)، ۴۳،
 ابن طفیل، ۹۰،
 ابن عباس، ۱۴،
 ابن العربی، رجوع شود به محیی الدین بن
 العربی،
 ابن عطا ۷۵، ۲۰۱، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۵۲،
 ۳۵۳، ۴۵۶،
 ابن عمر، ۱۱،
 ابن الفارض، ۱۲۹، ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۰۴،
 ۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۷۰، ۵۷۷،
 ابن الفرّج الثعلبی، ۷۴،
 ابن الفوطی، ۴۹۸،
 ابن مسعود، ۱۴،
 ابن المقفع، ۸۱،
 ابن مقله، ۴۸۹،
 ابن ناعمه حمصی، ۸۸،
 ابن النجار، ۴۷۹،
 ابن الندیم، ۷۷، ۹۰، ۴۶۱، ۵۳۱ - ۵۳۳،
 ابن هانی، ۴۸۹،
 ابو احمد (استاد ...)، ۱۸۸، ۲۱۰، ۵۰۰،
 ابواسحق ابراهیم بن ادهم، رجوع شود به
 ابراهیم ادهم،
 ابواسحق شهریار کازرونی (شیخ ...)، ۳۹۴،
 ۴۷۶،
 ابو اسحق نیشابوری، ۵۹،
 ابو بکر (خلیفه)، ۱۴، ۱۵، ۲۰، ۲۴۸،
 ۴۶۹، ۵۹۴،
 ابو بکر اسحق کرّامی (استاد ...)، ۵۵۳،
 ابو بکر رازی بجلّی، ۴۰۰،
 ابو بکر شبلی، رجوع شود به شبلی،
 ابو بکر علی بن محمد الاسفرائینی معروف به
 پاکان، ۶۱۹،
 ابو بکر کتانی، ۲۰۲،

رجوع شود به حمدون قصار
 ابوطالب مکی (محمد بن علی بن عطیة الحارثی -
 المکی) ٥٣٣، ٥٣٨، ٦٤٢،
 ابوالعالیه، ٦٧،
 ابوالعباس حمزة بن محمد هروی، ٥٩،
 ابوالعباس سیاری، ٣٧٨، ٤٥٦، ٥٣٤،
 ابوالعباس بن مسروق طوسی، ٦٠،
 ابوالعباس نهاوندی، ٢٧٩،
 ابو عبد الرحمن سلمی، رجوع شود به سلمی
 نیشابوری،
 ابو عبدالله بن الجلاء، ٢٠١، ٢٧٨،
 ابو عبدالله داستانی، ٤٧٦،
 ابو عبدالله مغربی، ٦٠،
 ابو عبدالله محمد بن خفیف (شیخ کبیر...)،
 رجوع شود به محمد بن خفیف،
 ابو عبید عبد الواحد بن محمد الفقیه الجوزجانی،
 ٨٤،
 ابو عبیده عامر بن عبدالله بن الجراح، ٣٨،
 ٤٦٩،
 ابو عثمان حیری نیشابوری، ٦٠، ٢١٤،
 ٢٦١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٤٠٧، ٤٧٨،
 ابو عثمان مغربی (شیخ...)، ٣٥٤، ٣٩٤،
 ابوالعلاء گنجوی، ٤٨٩،
 ابوالعلاء معری، ٤٩٢،
 ابوعلی جوزجانی، ٢٣٠، ٢٦٢،
 ابوعلی دقاق، ٢٤٥، ٢٦١، ٢٧٣، ٢٨١،
 ٤٥٣، ٤٧٥، ٤٧٦، ٥١٣،
 ابوعلی رودباری، ٣٩٤، ٣٩٨، ٣٩٩،
 ابوعلی سیاه مروزی، ٦٧، ٣٠٣، ٤٧٦،
 ابوعلی سینا (شیخ الرئيس...)، ٦، ٢٥،
 ٨٤، ٨٧، ٩٠، ٩١، ١٠٠، ١٠١،
 ١٢٧، ٤٦٦، ٤٧٤، ٥٠٦، ٥٩٠،
 ابوعلی فارمدی، ٤٥٨، ٤٧٨،

ابوالحسن (ابوالحسن) نوری، ٢٣، ٦٠،
 ٢٠٠، ٢٨٦، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٨،
 ٣٤٣، ٣٥١، ٣٦٥، ٣٦٧، ٣٧٨،
 ٣٧٩، ٤٤٨، ٤٥٠، ٥٥٢،
 ابو حفص حداد نیشابوری، ٥٦، ٥٩، ٢٢٩،
 ٣٧٨، ٤٥٦،
 ابو حفص عمر بن محمد بن عبدالحکم، ٥٣٢،
 ابو حلمان دمشقی، ٣٨٧، ٤٥٨،
 ابو حمدون، ٤٥٦،
 ابو حمزة بغدادی، ٦٠، ٣٤٣، ٤٤٨، ٤٥٦،
 ابو حمزة خراسانی، ٦٠،
 ابو حمزة صوفی، ٥٣٢،
 ابو حنیفه، ٣٤٥، ٤٦٢، ٥٥٤،
 ابو الخیر اقطع، ٣٧٧،
 ابوریحان بیرونی، ٤٥،
 ابوسعید (شیخ الاسلام...)، ١٧٧،
 ابوسعید ابوالخیر، ٥٤، ١٣٢، ١٤٤، ١٤٥،
 ١٥٧، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٣، ١٨٧، ١٨٨،
 ٢٠٣، ٢٠٩-٢١١، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٦٠،
 ٢٦٤، ٢٦٨، ٣٠١، ٣٧٦، ٣٨٠، ٣٩٣-
 ٣٩٥، ٤٠٢، ٤٣٢، ٤٤٤، ٤٤٦-٤٤٨،
 ٤٥٨، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧٤-
 ٤٧٨، ٥٠٠، ٥٠٨-٥١٠، ٥٣١، ٥٤٣،
 ٥٤٤، ٥٥٣، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٥،
 ابوسعید خراز (احمد بن عیسی)، ٥٦، ٥٩،
 ٢٠٠، ٣١٣، ٣٧٤، ٣٩٩، ٤٢٤، ٤٣٧،
 ٥٣٣، ٤٥٣،
 ابوسعید الکندی، ٥١٥،
 ابوسلیمان دارانی، ٥٩، ٢٧٠، ٢٧٢، ٢٧٣،
 ٢٧٥، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٩، ٣١٧، ٣٤٩،
 ٣٦١، ٤٣٧،
 ابوشکور بلخی، ١٣٣،
 ابو صالح حمدون بن احمد بن عمارة القصار،

۶۳۵	ابوعلی معتوه، ۲۴۶
ابونصر فارابی، ۸۸، ۷۴	ابوعمر و نجید، ۳۹۸، ۳۹۹
ابونصر فراهی، ۴۹۸	ابوعمر الهاشمی، ۳۸۷
ابونصر کندری، ۴۷۴	ابوالفتح بستی، ۴۵
ابونعیم اصفهانی، ۵۸، ۱۵۷، ۴۶۹، ۴۷۰	ابوالفتح یحیی بن حبش بن امیرک الملقب
۴۷۶، ۵۳۳، ۵۳۸	بشهاب الدین سهروردی، ۱۲۸
ابوهاشم صوفی کوفی، ۱۹، ۴۱، ۴۲، ۵۹	ابوالفتوح رازی، ۴۸۰، ۴۸۱
۷۵	ابوالفرج، ۷۴
ابوهریره، ۲۷۸	ابوالفضل حسن سرخسی، ۱۸۸، ۲۰۹
ابویزید بسطامی، رجوع شود به بایزید بسطامی	۲۱۱، ۴۶۲، ۴۷۵، ۴۷۶، ۵۰۹
ابویعقوب، ۴۰۶	ابوالقاسم اشقانی (شیخ...)، ۳۰۲
ابویعقوب موسی، ۳۲۸	ابوالقاسم بشر، ۶۰۳
اپیکور ^۲ ، ۹۲، ۹۴	ابوالقاسم قشیری (شیخ...)، رجوع شود
اثیرالدین ابهری، ۴۹۸	به قشیری
اثیرالدین اخسیکتی، ۱۳۹	ابوالقاسم گرگانی (شیخ...)، ۳۰۲، ۳۵۸
اثیرالدین اومانی، ۴۹۹	۴۵۸، ۴۷۸
احمد (حضرت رسول ص)، ۱۱، ۴۹۰، ۵۱۱	ابولونیوس ^۱ ، ۹۳
۵۸۴، ۵۹۴، ۵۹۵، ۶۳۱	ابومحمد جریری، ۲۸۶، ۴۵۶
احمد بن حنبل، ۲۹۶، ۴۳۹، ۵۳۶	ابومحمد جعفر خلدی، ۴۶۱
احمد بن الحواری، ۵۹، ۲۷۰، ۵۱۴، ۵۱۷	ابومحمد رویم، رجوع شود به رویم
احمد خضرویه، ۳۱۸، ۵۳۴	ابومحمد مرتعش (عبدالله بن محمد المرتعش
احمد بن عاصم انطاکی، ۳۴۲، ۳۵۰، ۳۵۲	نیشابوری)، ۲۰۲، ۲۰۹، ۲۱۰، ۴۶۲
۴۰۷، ۴۳۷	ابومدین مغربی (شعیب)، ۴۹۵
احمد بن عطا، رجوع شود به ابن عطا	ابومدین بغدادی (شیخ مغرب)، ۴۹۵
احمد علی، ۵۰۸	ابومعمر اصفهانی، ۵۳۴
احمد غزالی (ابوالفتوح احمد بن محمد طوسی	ابوموسی اشعری، ۴۶۹
ملقب به مجدالدین)، ۳۳۸، ۳۴۶، ۴۰۲	ابونصر سراج طوسی (عبدالله بن علی)، ۴۰، ۲
۴۰۴، ۴۰۵، ۴۳۸، ۴۴۴، ۴۶۹، ۴۷۸	۴۱، ۴۶، ۵۵، ۶۰، ۱۸۸، ۲۰۹-۲۱۲
۴۷۹، ۴۹۵، ۵۴۲، ۵۵۰، ۵۵۲	۲۴۱، ۲۶۱، ۲۷۱، ۲۸۰، ۳۱۹، ۳۲۲
احمد مالکان (امام...)، ۲۶۸	۳۲۸، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۵، ۳۷۴
احمد بن محمد السایح، ۲۰۹	۴۰۵، ۴۶۰، ۴۶۲، ۵۰۰، ۵۳۳، ۵۳۷

۱- Appollonius de Perga

۲- Epicure

امرو القیس، ۳۶۲،	احمد مسروق، ۳۵۴،
امیه بن ابی الصلت، ۶۶،	احمد نامقی جامی (شیخ الاسلام...) معروف
امیرسید حسینی هروی، ۳۳۴، ۳۳۷،	به «شیخ جام» و «زنده پیل»، ۴۷۰،
امیل زولا ^۹ ، ۴۷۳،	، ۴۸۰، ۴۸۱،
انس بن مالک، ۴۶۱،	ادریس ^۱ ، ۱۴۶، ۳۰۷، ۵۸۷،
انکسمندر ^{۱۰} ، ۹۱،	اردشیر ساسانی، ۱۰۲،
انوری، ۴۸۹،	ارستوبول ^۱ ، ۹۶،
انوشیروان (خسرو)، ۸۶،	اسطرخس ^۲ ، ۹۳،
اوحدالدین کرمانی، ۱۳۳، ۴۰۲-۴۰۴،	ارسطو، ۶، ۸، ۸۲-۸۴، ۸۶-۸۸، ۹۰، ۹۲،
، ۵۰۲	، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۷۶،
اودراکا ^{۱۱} (یکی از برهمنان معاصر بودا)،	، ۴۸۵
، ۱۵۹، ۱۶۰،	ارشمیدس ^۳ ، ۹۳،
اوغوسطینوس ^{۱۲} (قدیس...)، ۳۴۰،	ارنست رنان ^۴ ، ۶، ۸۲، ۹۰،
اوگوست کونت ^{۱۳} ، ۹۲، ۴۷۳،	استفن بارسود ایلی سوری ^۵ ، ۸۸، ۸۹،
اویس قرنی، ۱۹، ۲۲، ۱۹۶، ۲۹۰، ۳۵۸،	اسرار (حاج ملاهادی سبزواری)، ۳۸۹،
ایته ^{۱۴} ، ۴۸۱،	اسکندر مقدونی، ۹۲، ۹۳، ۵۸۷،
ایلیون ^{۱۵} ، ۹۱،	اسمعیل، ۱۹۹،
ایوب، ۱۹۹، ۳۸۴، ۵۷۶،	اسمیت (مارگارت ^۶)، ۴۳۹، ۵۳۷،
	اشیل ^۷ ، ۸۴،
بابا افضل کاشانی، ۴۹۸،	افضل (یعنی افضل الدین خاقانی)، ۸، ۴۸۵،
بابا جعفر، ۴۷۴،	رجوع شود نیز بخاقانی
بابا طاهر عربان، ۴۶۹، ۴۷۴، ۴۷۸،	افلاطون، ۶، ۸، ۸۲، ۸۴، ۸۷، ۹۲، ۹۳، ۹۶،
بابا کمال جندی، ۴۹۶، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۲۷،	، ۹۷، ۹۹، ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۵۲، ۳۹۰،
، ۵۲۸	، ۴۸۵
بابا کمال خجندی، ۵۶۳،	افلاکی، ۱۴۷، ۲۲۰، ۳۹۷، ۵۳۰،
بابا کوهی (ابو عبدالله شیرازی معروف بابن	اقبال (آقای عباس...)، ۳۹۵، ۴۸۱، ۴۹۸،
با کویه و بابا کوهی) ۳۷۰، ۴۷۸،	اقلیدس ^۸ ، ۸۲، ۹۳،
بابا لقمان سرخسی، ۱۸۷، ۲۴۵،	الب ارسلان، ۴۶۶، ۶۰۱،
بابو بوالخیر (پدر شیخ ابوسعید ابوالخیر)،	امامی هروی، ۴۹۹،

۱- Aristobule ۲- Aristarque de Samos ۳- Archimède ۴- Renan
 (Ernest) ۵- Stephen Bar Sudhaile ۶- Margaret Smith ۷- Esehyle
 ۸- Euclide ۹- Zola (Emile) ۱۰- Anaximandre. ۱۱- Udraka.
 ۱۲- Augustin (Saint). ۱۳- Auguste Conte ۱۴- Aethe ۱۵- Ilion.

بوان ^۳ ، ۱۵۴،	۶۰۲، ۵۱۰
بوجهل، ۲۶۷،	بایزید بسطامی (طیفور بن عیسی)، ۹، ۳۴،
بوحنیفه، ۱۱۲،	۵۳، ۵۵، ۵۹، ۱۵۷، ۱۶۷، ۱۸۰، ۲۱۶،
بودا، ۱۵۶ - ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۸، ۱۶۹،	۲۱۸، ۲۲۰، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۶۱ - ۲۶۳،
بودرداء، ۵۸۹،	۲۶۶، ۲۶۹، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۹،
بوسعید (خواجه ...)، ۶۰۴،	۳۴۱، ۳۶۵، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۶، ۳۷۸،
بو علی سینا، رجوع شود به ابوعلی سینا،	۳۸۲، ۳۸۷، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۳۲، ۴۳۶،
بوعلی فقیه، ۱۸۷،	۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۷۶، ۴۷۷، ۵۰۸،
بوفون ^۴ ، ۱۴۱،	۵۱۳،
بولس رسول، ۷۴، ۸۸، ۸۹،	بخاری، ۱۱،
بولهب، ۱۷۴، ۲۶۷،	بدر جاجر می، ۴۹۹،
بویحیی، ۵۸۷،	بدیع الزمان همدانی، ۶۷،
بهاء الدین اربلی، ۴۹۸،	برودیکوس ^۱ ، ۹۲،
بهاء الدین زکریا مولتان (شیخ...)، ۴۴۲،	برهان الدین محقق ترمذی (سید...)، ۵۰۲،
۴۴۳، ۵۰۳، ۵۰۴،	۵۲۴،
بهاء الدین نقشبند بخاری، ۳۹۰،	برهمن، ۱۶۶،
بهاء الدین ولد (سلطان العلماء ...)، ۳۹۸،	بشر بن حارث حافی، ۲۷، ۳۵، ۳۶، ۴۲،
۴۹۶، ۵۰۲،	۵۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۹۵، ۳۱۷، ۴۳۵،
بهرامشاه، ۴۸۰،	۵۰۸، ۵۳۲،
بهلول، ۲۴۶، ۳۱۴،	بطالسه، ۹۳،
بهمنیار (آقای احمد ...)، ۲۶۴، ۳۹۵،	بطلمیوس، ۸۲، ۹۳،
۴۷۷، ۵۴۴،	بقراط، ۸۳، ۸۴،
پروتاغوراس ^۵ ، ۹۲،	بلال بن رباح، ۳۸،
پروکلوس ^۶ ، ۸۸، ۱۰۲،	بلقیس، ۲۵۹،
پلوتن ^۷ ، ۸۷، ۱۱۰، رجوع شود نیز به فلوطین	بلوهر، ۱۶۱، رجوع شود نیز به بودا،
پلوپتینوس ^۸ ، ۱۰۲، رجوع شود نیز به فلوطین،	بندار بن الحسین، ۴۵۶،
پور بهاء جامی، ۴۹۹،	بنی امیه (امویان)، ۱۵، ۲۱، ۲۲، ۳۷، ۷۷ -
پول بورژم ^۹ ، ۴۷۳،	۷۹، ۸۱، ۱۵۵،
پونیون ^{۱۰} ، ۸۳، ۸۴،	بنی عباس، ۱۶، ۷۹، ۸۶، ۱۵۶،
پیرپالان دوز، ۲۱۱،	بوالبشر (آدم ابوالبشر)، ۲۸۹،
	بوالو ^{۱۱} ، ۴۷۳،

پیرچنگی ، ۳۷۵ ،
 پیررئی ، ۵۰۸ ، رجوع شود نیز به یوسف بن
 حسین رازی ،
 پیرکنعانی (یعقوب) ، ۶۲۲ ،
 تقوی (آقای حاج سید نصرالله ...) ، ۱۲۱ ،
 ۱۲۷ ، ۲۶۷ ، ۴۷۹ ، ۵۴۳
 تقی کاشی ، ۴۸۱ ،
 تن^۱ (هیپولیت ...) ، ۴۷۳ ،
 توسیدید^۲ ، ۸۴ ،
 ثالس ملطی^۳ ، ۴۵ ، ۹۱ ،
 ثعالبی ، ۴۰۲ ،
 ثعلبه ، ۳۶ ،
 جابر بن حیان ، ۴۲ ،
 جاحظ ، ۱۱ ، ۱۸ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۶۷ ، ۷۴ ، ۱۵۶ ،
 جالینوس ، ۸۲ ، ۹۳ ، ۱۲۰ ،
 جامی (عبدالرحمن ...) ، ۴۲ ، ۴۸ ، ۵۴ ، ۵۶ ،
 ۷۵ ، ۱۲۷ ، ۱۴۴ ، ۱۴۸ ، ۱۵۵ ، ۱۸۲ ،
 ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۳۰ ، ۲۳۶ ، ۲۶۵ ، ۲۷۶ ،
 ۲۷۸ ، ۲۸۰ ، ۲۸۲ ، ۳۲۶-۳۲۹ ، ۳۳۸ ،
 ۳۸۲ ، ۳۸۸ ، ۳۹۵ ، ۴۰۰ ، ۴۰۳ ، ۴۲۶ ،
 ۴۵۳ ، ۴۷۰ ، ۴۷۶ ، ۴۷۷ ، ۴۷۹ ، ۴۸۰ ،
 ۵۰۰ ، ۵۱۰ ، ۵۱۴ ، ۵۲۷ ، ۵۲۸ ، ۵۳۸ ،
 ۵۴۰ ، ۵۴۵ ، ۵۴۹ ، ۵۵۰ ، ۵۶۳ ، ۵۸۵ ،
 جرجانی (میرسید شریف علی بن محمد ...) ،
 ۹ ، ۱۸۱ ، ۲۶۰ ، ۲۶۷ ، ۲۹۸ ، ۳۱۹ ،
 ۳۲۳ ، ۳۵۱ ، ۳۷۱ ، ۴۰۵ ، ۴۰۶ ، ۴۱۲ ،
 ۴۵۷ ، ۶۳۴ ، ۶۴۹ ،
 جعفر خلدی ، ۲۰۹ ،

جعفر صادق (امام ...) ، ۱۹۶ ،
 جعفر طیار ، ۵۹۴ ،
 جلال الجمالی (ابوالفتح ...) ، ۵۴۸ ،
 جلال الدین تورانشاه ، ۲۷۸ ،
 جلال الدین خوارزمشاه (سلطان ...) ، ۵۰۳ ،
 جلال الدین رومی ، ۲ ، ۷ ، ۶۱ ، ۶۴ ، ۷۱ ، ۱۱۱ ،
 ۱۴۱ ، ۱۴۷ ، ۱۵۰ ، ۱۶۴ ، ۱۷۳ ، ۱۷۷ ،
 ۱۸۲ ، ۱۸۴ ، ۱۹۶ ، ۲۱۹ ، ۲۲۰ ، ۲۲۳ ،
 ۲۳۴ ، ۲۴۴ ، ۲۵۵ ، ۲۸۹ ، ۳۱۳ ، ۳۱۸ ،
 ۳۲۳ ، ۳۲۶ ، ۳۳۳ ، ۳۳۹ ، ۳۴۷ ، ۳۶۱ ،
 ۳۷۰ ، ۳۸۰ ، ۳۸۵ ، ۳۸۶ ، ۳۹۰ ، ۳۹۶ -
 ۳۹۸ ، ۴۰۸ ، ۴۱۹ ، ۴۲۰ ، ۴۲۷ ، ۴۲۹ ،
 ۴۳۸ ، ۴۴۲ ، ۴۴۷ ، ۴۵۱ ، ۴۹۱ ، ۴۹۴ ،
 ۴۹۶-۴۹۸ ، ۵۰۲-۵۰۵ ، ۵۱۴ ، ۵۱۸ ،
 ۵۲۰ ، ۵۲۴ ، ۵۲۶ ، ۵۲۸-۵۳۰ ، ۵۴۸ ،
 ۵۴۹ ، ۵۵۴ ، ۵۵۵ ، ۵۵۸ ، ۵۶۱ ، ۶۰۷ ،
 ۶۲۸ ،
 جلال الدین ملکشاه سلجوقی ، ۴۶۶ ، ۴۶۷ ،
 جم ، ۱۱۴ ، ۳۳۰ ، ۳۴۲ ، ۴۱۶ ،
 جمال الدین بن عبدالرزاق اصفهانی ، ۱۴۰ ،
 ۴۸۶ ، ۴۸۸ ، ۴۸۹ ،
 جمال الدین گیللی (شیخ ...) ، ملقب به -
 عین الزمان ، ۴۹۶ ، ۵۰۳ ، ۵۱۴ ،
 جمال الدین مجرد ساوجی (سید ...) ، ۴۴۲ ،
 ۴۴۳ ،
 جمال قرشی ، ۴۹۸ ،
 جمل ، ۵۷۱ ،
 جنید ، ۵۳۳ ،
 جنید بغدادی (ابوالقاسم جنید بن محمد)
 ۹ ، ۱۹ ، ۲۴ ، ۲۷ ، ۳۱ ، ۴۱ ، ۴۸-۵۶ ، ۶۰ ،
 ۶۸ ، ۷۵ ، ۱۶۷ ، ۱۹۸ ، ۲۱۲ ، ۲۱۴ ،

حبیب عجمی، ۱۶۹، ۵۰۷،
 حجاج بن یوسف ثقفی، ۲۱،
 حداد صوفی نیشابوری، ۵۶،
 حذیفه بن یمان، ۱۹،
 حسام الدین چلبی، ۲۳۲، ۳۹۱، ۵۰۴، ۵۰۵،
 حسان بن ثابت، ۴۸۹،
 حسن بصری، ۲۲، ۲۹، ۳۲، ۴۰، ۴۴، ۱۶۹،
 ۲۷۴، ۴۶۱، ۴۶۲، ۵۰۷،
 حسن بن علی دامغانی، ۳۲۰،
 حسن بن محمد بن قلاون، ۴۴۱،
 حسن بن یعقوب بن یوسف، ۵۶،
 حسین بن احمد صفار، ۵۱۵،
 حسین اخلاطی (سید...)، ۳۳۱، ۳۳۲،
 حسین بن علی^۴ (امام...)، ۲۱، ۲۲،
 حسین بن منصور حلاج، رجوع شود به حلاج،
 حصری، ۲۰۴، ۳۷۸، ۴۵۶،
 حفصه، ۲۱۲،
 حلاج (حسین بن منصور)، ۹، ۳۴، ۵۳، ۵۵،
 ۶۰، ۱۸۷، ۱۹۶، ۲۹۳، ۳۷۸، ۳۸۳،
 ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۹۵، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۴۶،
 ۴۴۸، ۴۵۶، ۴۵۸، ۴۵۹، ۵۲۰، ۵۳۳،
 ۵۳۴، ۵۴۵، ۶۰۹، ۶۳۳،
 حماد، ۶۷،
 حماد دباس (شیخ...)، ۴۹۴،
 حمدالله مستوفی، ۴۹۶، ۵۰۳،
 حمدون قصار (ابوصالح حمدون بن احمد بن
 عماره القصار)، ۵۹، ۱۹۱، ۳۰۲، ۴۳۹،
 ۴۴۰، ۴۵۰،
 حمزة التراب، ۶۰۳، ۶۰۴،
 حمشاد (شیخ...)، ۴۷۴،
 حنظله باد غیسی، ۱۳۳،
 حوّا، ۹۶، ۱۸۲، ۵۸۹،

۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۲-۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۹،
 ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۴، ۲۶۲، ۲۷۳، ۲۸۵،
 ۳۰۲، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۲۹،
 ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۵۳، ۳۵۹، ۳۶۶، ۳۷۶،
 ۳۷۹، ۳۹۲، ۳۹۴، ۴۱۸، ۴۳۲، ۴۳۳،
 ۴۳۷، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۳،
 ۴۵۶، ۴۶۱، ۴۶۲، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۳۳،
 ۵۳۵،
 جنید شیرازی، ۳۹۵، ۴۰۵، ۵۴۵،
 جیلی، ۹، ۵۷۹، ۵۸۰،
 چانا^۱ (خادم بودا)، ۱۵۸، ۱۵۹،
 چشتی (خواجه معین الدین محمد حسن
 معروف به ...)، ۵۰۳،
 حاتم اصم^۲، ۵۹، ۲۷۵، ۲۹۶،
 حاتم طی^۳، ۵۲۸،
 حاجی خلیفه، ۵۳۸،
 حارث محاسبی، ۲۴، ۶۸، ۶۹، ۷۵، ۲۱۲،
 ۲۱۴، ۲۹۹، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۴۹،
 ۳۵۳، ۴۳۶، ۴۳۹، ۴۵۶، ۴۷۶، ۵۳۲-
 ۵۳۴، ۵۳۶-۵۳۸،
 حافظ، ه، و، ز، ح، ط، ی، ا، ۴۶، ۶۰،
 ۷۳، ۸۰، ۸۱، ۱۱۴، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۹،
 ۱۶۷، ۱۸۰، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۷، ۲۲۴،
 ۲۳۴-۲۳۶، ۲۷۴، ۲۷۸، ۳۰۶، ۳۲۷،
 ۳۲۹-۳۳۳، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۰، ۳۷۱،
 ۳۷۳، ۳۹۵، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۴،
 ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۴۱، ۴۴۴، ۴۵۷،
 ۴۶۳، ۴۶۹، ۴۸۱، ۴۹۴، ۵۰۵، ۵۶۳،
 ۶۵۹،
 حبیب انصاری، ۴۶۲،

۲۹۹، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۴۱، ۳۷۰، ۳۷۴،

۳۹۲، ۳۹۸، ۴۲۱، ۴۳۵، ۵۰۸، ۵۱۰،

ذهبی، ۲۰۹،

ذیمقراطیس^۷، ۹۲، ۹۳،

رابعه عدویه، ۹، ۲۹-۳۴، ۵۶، ۵۹، ۷۲،

۲۲۳، ۲۶۸، ۲۶۹،

رابعه قزداري بلخی، ۷۳،

رازی، ۶۱۴ نیز رجوع شود به نجم الدین رازی

رافعی (امام...)، ۴۹۸

رامین، ۲۹۰

رسول الله ص، ۱۱، ۱۲، ۱۶، ۲۵، ۳۲، ۳۷-

۳۹، ۶۶، ۷۷، ۱۹۲، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۳۵،

۲۳۶، ۲۹۶، ۳۴۲، ۳۶۹، ۵۹۴،

رشید (خلیفه عباسی)، ۸۲،

رشید الدین فضل الله وزیر، ۴۹۸،

رشید وطواط، ۴۸۹،

رضا (امام علی بن موسی الرضا)، ۴۴،

رضی الدین استرآبادی، ۴۹۸،

رضی الدین علی لالا (شیخ...)، ۴۹۶، ۵۰۲،

رفاعی (سید احمد بن ابوالحسن...)، ۴۹۵،

رقام، ۳۴۳، ۴۴۸،

رکن الدین سجاسی (شیخ...)، ۵۰۲،

رنان^۸ (ارنست...)، ۶، ۸۲، ۹۰،

روح الله - روح القدس، ۴۸۷، ۵۸۷، رجوع

شود نیز به مسیح

رودکی، ۱۳۳، ۱۳۵، ۵۵۷،

روزبهان بقلی فسوی (شیخ ابو محمد...)، ۳۳۸،

۳۴۲، ۳۹۵، ۴۰۵، ۴۲۲، ۴۹۵، ۵۴۵،

رویم بن احمد (ابو محمد...)، ۲۳، ۲۴، ۶۰،

خالد بن ولید، ۲۰،

خالد بن یزید بن معاویه بن ابی سفیان، ۷۷،

خاقانی (افضل الدین ابراهیم بن علی شروانی)

۸، ۱۳۹، ۴۸۵-۴۹۰، ۵۸۵،

خضر، ۱۵۳، ۱۶۲، ۲۵۷، ۲۵۸، ۳۳۲،

۳۳۳، ۳۶۱، ۶۱۲، ۶۲۰، ۶۲۴،

خلیل (ابراهیم)، ۲۳۲، ۳۸۴، ۵۹۹،

رجوع شود نیز به ابراهیم،

خواجه احرار، ۶۰۵، رجوع شود نیز به

عبید الله بن محمود شاشی.

خیام (عمر)، ۴۶۶، ۴۹۲،

خیر نساج، ۲۳۹، ۵۳۵،

دارا، ۵۸۷،

داروین^۱، ۴۷۳،

داود (نبی)، ۱۹۹، ۳۲۴، ۳۶۴، ۵۸۹، ۶۵۵،

داود طائی، ۵۹، ۲۷۶، ۲۸۲، ۴۶۲،

داویدس^۲ (ریس...)، ۱۶۸،

دقیقی، ۱۳۳، ۵۵۷،

دمسطن^۳، ۸۴،

دمیری، ۶۶،

دولتشاه سمرقندی، ۲۲۰، ۴۸۱،

دیوجانس^۴، ۲۷، ۱۸۷،

دیوکلسین^۵، ۹۷،

دیونیزیوس^۶، ۸۸، ۸۹،

ذوالنون مصری، (ابوالفیض ذوالنون بن

ابراهیم)، ۵۳، ۵۵، ۵۹، ۶۶، ۹۰،

۱۳۲، ۱۸۳، ۱۹۸، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۲،

۲۲۹، ۲۶۹، ۲۷۵، ۲۸۱، ۲۸۵، ۲۹۵،

۱- Darwin (Charles) ۲- Rhys Davids. ۳- Démosthène. ۴- Diogène le

Cynique. ۵- Dioclétien. ۶- Dyonysius. ۷- Démocrate.

۸- Renan (Ernest)

ساخائو ^۶ ، ۴۵،	۷۵، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۷۴، ۲۸۱، ۳۵۳،
ساسانیان، ۲۱، ۷۹، ۱۰۳،	۵۳۴،
ساکیامونی ^۷ ، (لقب بودا)، ۱۵۸،	ریو ^۱ ، ۵۷۹،
سامانیان، ۷۳، ۷۹، ۱۳۳، ۵۵۵،	
سام یل، ۸، ۴۸۵،	زبیر، ۱۵، ۴۶۹،
سحابی استرآبادی، ۶۱۶،	زکریا (نبی)، ۲۵۹،
سحبان وائل، ۴۸۹،	زکریا (شیخ بهاء الدین...)، رجوع شود به
سرجیوس ^۸ ، ۸۱،	بهاء الدین زکریا،
سری سقطی (سری بن المفلس السقطی)،	زکریای قزوینی، ۴۹۸،
۲۷، ۳۱، ۴۲، ۴۸، ۵۹، ۲۱۰، ۲۱۱،	زکریا بن یحیی هروی، ۵۹،
۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۴، ۳۷۷، ۴۴۷، ۴۶۱،	زلیخا، ۳۳۸، ۳۶۲، ۳۶۳، ۴۴۳، ۵۵۷،
۴۶۲،	زنده پیل، ۴۷۰، ۴۸۰، رجوع شود نیز به
سعد، ۵۷۷،	شیخ الاسلام احمد نامقی جامی،
سعد بن ابی وقاص، ۴۶۹،	زنون ^۲ ، ۸۵،
سعدالدین حموی (شیخ...)، ۳۹۲، ۴۳۱،	زهرا، ۵۸۸،
۴۹۶، ۵۰۳، ۵۴۵، ۵۴۷،	زید بن خطاب، ۳۸،
سعدون مجنون، ۲۴۶،	زینب، ۱۱،
سعدی (شیخ...)، ۱۶۲، ۲۱۲، ۲۱۳، ۳۲۵،	زینب (یکی از زوجات پیغمبر)، ۲۱۲،
۳۲۶، ۳۴۸، ۳۹۵، ۴۰۰، ۴۹۸، ۵۰۵،	
۵۵۳، ۵۷۱،	ژامبیلیک ^۳ ، ۱۰۲،
سفیان ثوری، ۲۹، ۴۰، ۵۹، ۷۱، ۲۷۵، ۴۳۶،	ژوستینین ^۴ ، ۸۶، رجوع شود نیز به یوستینیا نوس
سقراط، ۶، ۹۱، ۹۲، ۹۸، ۹۹، ۵۲۸،	ژوکوفسکی ^۵ (والنتین...)، ۱۹، ۳۸، ۶۷،
سکاکی، ۴۹۸،	۱۷۸، ۱۸۱، ۱۹۲، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹،
سکندر، ۶۲۰، رجوع شود نیز به اسکندر	۲۱۵، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۳۹،
مقدونی،	۲۴۶، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۷، ۳۴۳، ۳۴۴،
سلاجقه (سلجوقیان)، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۴،	۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۸۶-۳۸۸،
سلطان ولد، ۱۲۱، ۱۴۷، ۳۹۶، ۳۹۸، ۵۰۵،	۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۱۳، ۴۳۳، ۴۳۸،
۵۵۴،	۴۴۰، ۴۴۵، ۴۴۸-۴۵۰، ۴۵۲، ۴۵۴،
سلمان فارسی، ۳۸، ۵۸۹،	۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۳، ۴۷۷، ۵۳۳، ۵۳۵،
سلمی نیشابوری (شیخ ابو عبد الرحمن...)،	۵۳۹، ۵۴۳، ۵۴۴، ۶۳۵،

۱- Rieu. ۲- Zénon. ۳- Jamblique. ۴- Justinien I^{er}. ۵- Jukowski
(Valentin). ۶- Sachau. ۷- Sakya Mouni. ۸- Sergius.

سیسرون^۵، ۹۴،
سیف اسفرنك، ۴۹۹،
سیف الدین باخرزی (شیخ...)، ۴۹۶، ۵۰۳،

شاپور (پسر اردشیر ساسانی)، ۱۰۲،
شافعی، ۱۲، ۳۴۵، ۴۶۲، ۵۵۴،
شاه شجاع، ۲۷۸،
شاه بن شجاع کرمانی، ۵۹، ۳۶۶، ۵۳۱، ۵۳۴،
شاه نعمه الله ولی، ۳۳۰-۳۳۳، ۴۴۷، ۵۶۱،
۵۶۲،

شبلی (ابو بکر...)، ۱۹، ۳۴، ۵۱، ۵۳، ۵۴،
۵۶، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۰۴، ۲۳۹،
۲۴۶، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۸۵، ۳۱۸، ۳۲۰،
۳۴۳، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۱، ۳۶۹، ۳۷۴،
۳۷۶، ۳۷۸، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۰۸، ۴۲۳،
۴۴۷، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۵۸، ۵۱۳-۵۱۵،
۵۲۷، ۵۲۸،

شعیب، ۴۹۵، رجوع شود نیز به ابو مدین مغربی
شقیق بلخی، ۲۹، ۳۰، ۵۹، ۲۵۵، ۲۷۶،
۲۹۳، ۳۰۸، ۳۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰،

شمس تبریزی (شمس الدین محمد بن علی بن ملک
داود التبریزی)، ۲، ۱۱۴-۱۱۸، ۱۴۷،
۱۴۸، ۱۸۰، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۲۰، ۲۳۲،
۳۸۳، ۳۸۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۳، ۴۴۷،
۵۰۲، ۵۰۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۲۹، ۵۵۸،
۶۲۹، ۶۳۰،

شمس العرفا (مرحوم آقا سید حسین...)
۱۹۲، ۲۱۶، ۵۱۷، ۵۴۸،
شمس قیس رازی، ۴۹۹،

۲۵، ۲۰۹، ۴۷۰، ۴۷۶، ۵۳۳، ۵۳۸،
۵۴۰،

سلیمان (نبی)، ۲۵۹، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۹۵،
۴۵۵، ۵۶۷، ۶۱۳، ۶۱۹، ۶۲۱،

سلیمان دارانی^۱، ۲۷۰،
سمعانی، ۳۸، ۵۶، ۴۷۴،

سمنون محب، ۶۰، ۲۰۱، ۳۲۸، ۳۴۴، ۴۵۶،
سنائی غزنوی (ابوالمجد مجدود بن آدم)، ۷،
۱۲۳، ۱۲۵، ۱۴۵، ۲۲۰، ۲۷۲، ۳۰۶،
۳۰۷، ۳۲۹، ۴۲۰، ۴۳۸، ۴۸۰، ۴۸۱،
۴۹۱، ۴۹۴، ۵۱۶، ۵۵۵، ۵۵۷، ۵۸۵،
۵۹۰، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۰۲، ۶۰۶، ۶۱۸،

سورهودانا^۲ (پدر بودا)، ۱۵۸،
سولون آتنی^۳، ۴۵،

سهروردی (شیخ شهاب الدین ابو حفص عمر بن
محمد^۴)، ۱۸۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۵، ۲۷۱،
۳۰۶، ۳۸۸، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۴۰، ۴۴۲،
۵۰۱، ۵۰۳-۵۰۵، ۵۴۶،

سهروردی (ابو الفتح یحیی بن حبش بن امیرك
ملقب به شهاب الدین)، ۵۵، ۹، ۱۲۸، ۴۸۴،
سهروردی (ابو النجیب عبدالقاهر...)، ۴۹۵،
سهل بن عبدالله تستری، ۵۹، ۱۸۷، ۲۰۰،
۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۶۰،
۲۶۱، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۹۶،
۲۹۸، ۳۰۲، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۶۰، ۳۶۶،
۳۷۸، ۳۹۲، ۴۰۷، ۴۵۰، ۴۵۶، ۵۰۹،

سهل بن علی بن سهل اصفهانی، ۲۸۰،
سید بن طاوس، ۴۹۸،
سیدها تها^۵ (نام شخصی بودا)، ۱۵۸،

۱- مخفف ابوسلیمان است که عطار بعادت خود کلمه ابو را از اول آن انداخته است مثل
علی رودباری بجای ابوعلی رودباری و عبدالله خفیف بجای ابو عبدالله خفیف و احمد صغیر و احمد کبیر
بجای ابواحمد صغیر و ابواحمد کبیر.

۲- Suddhōdana. ۳- Solon. ۴- Siddhattha. ۵- Cicéron.

شمس مغربی، ۳۷۰، ۵۶۳-۵۶۷،
 شوپنهاور (فیلسوف آلمانی)، ۱۶۱،
 شهرستانی، ۸۷،
 شه طغان، ۴۸۹،
 شهید بلخی، ۱۳۳،
 شیخ اکبر، رجوع شود به محیی الدین بن العربی
 شیخ جام، ۴۸۱، رجوع شود نیز به احمد نامقی،
 شیخ صنعان، ۱۹۰، ۴۴۵،
 شیخ عراقی، رجوع شود به عراقی،
 شیخ کبیر، رجوع شود به محمد بن خفیف
 شیخ مشرق، لقب شیخ عبدالقادر گیلانی، ۴۹۵،
 شیخ مغرب، لقب ابومدین بغدادی، ۴۹۵،
 شیخ ولی تراش، لقب شیخ نجم الدین کبری،
 ۴۹۵
 شیخ یونانی، ۶۶، ۸۷، رجوع شود نیز به فلوپین.
 شیرین، ۳۳۸،
 صاعد (قاضی...)، ۵۵۳،
 صالح (نبی)، ۳۸۴، ۳۸۵،
 صالح بن عبدالجلیل، ۴۱،
 صالح بن عبدالکریم، ۳۴۹،
 صدر جهان، ۶۲۴،
 صدرالدین قونوی (محمد بن اسحق)، ۳۹۲،
 ۴۳۸، ۴۹۲، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۴، ۵۰۵،
 ۵۴۹، ۵۵۰،
 صدوق (شیخ...)، ۱۶۱،
 صدیق، ۵۹۴، رجوع شود نیز بابوبکر.
 صفاریان، ۷۹، ۱۳۳،
 صفی الدین ارموی، ۴۹۸،
 صلاح الدین زرکوب، ۳۹۷، ۳۹۸، ۵۰۳،
 ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۵۴،
 صوفه، ۳۸، ۶۶، رجوع شود نیز به غوث -

بن مر.
 صهیب، ۱۹، ۳۸،
 طامة الکبری، لقب شیخ نجم الدین کبری،
 ۴۹۵ رجوع شود نیز به نجم الدین کبری،
 طاوس الفقرا، لقب ابونصر سراج، ۲۰۹،
 ۴۶۲،
 طغرل سلجوقی، ۴۶۶، ۴۷۴،
 طلحه، ۱۵، ۴۶۹،
 طیفور، ۲۱۸، رجوع شود نیز به بایزید بسطامی
 ظهیر فاریابی، ۱۳۸، ۱۴۴،
 عایشه، ۱۵، ۲۰، ۲۳۵،
 عباس بن حمزه نیشابوری، ۵۹،
 عبدالرحمن (استاد...)، مقری ابوسعید -
 ابوالخیر، ۲۶۷،
 عبدالرحمن جامی، رجوع شود به جامی.
 عبدالرحیم خلخالی (مرحوم سید...)، ۳۳۲،
 عبدالرزاق کاشانی (کمال الدین...)، ۵۴۰،
 ۵۴۷، ۵۴۹، ۶۳۴-۶۴۰، ۶۴۲، ۶۴۴،
 ۶۵۳،
 عبدالغنی نابلسی، ۵۷۹،
 عبدالقادر گیلانی (شیخ...)، ۴۹۴، ۴۹۵،
 عبدالقدوس، ۴۴۲،
 عبدک الصوفی، ۴۲،
 عبدالکریم (خواجه...)، خادم ابوسعید
 ابوالخیر، ۲۶۰،
 عبدالکریم بن ابراهیم بن عبدالکریم جیلی،
 رجوع شود به جیلی،
 عبدالله بن احمد بن محمد معروف به غلام خلیل

رجوع شود به غلام خلیل ،

عبدالله تروغبندی ، ۳۰۳ ،

عبدالله بن حاضر ، ۵۱۰ ،

عبدالله انصاری (خواجه ...) ، شیخ الاسلام

ابو اسمعیل عبدالله بن محمد انصاری هروی

، ۴۷۸ ، ۴۷۶ ، ۴۶۹ ، ۴۶۷ ، ۴۳۸ ، ۵۴

، ۴۸۱ ، ۵۳۸ ، ۵۴۰ ، ۵۴۹ ، ۶۳۴ ،

عبدالله خبیق ، ۳۵۰ ،

عبدالله خفیف ، ۷۵ ، ۲۰۳ ، ۴۵۸ ، رجوع

شود نیز به محمد بن خفیف ،

عبدالله بن سهل تستری ، ۵۳۲ ،

عبدالله بن علی بن محمد بن یحیی ابو نصر السراج

الطوسی الصوفی ، رجوع شود به ابو نصر

سراج ،

عبدالله مبارک . ۲۹۶ ،

عبدالله منازل ، ۲۰۲ ،

عبدالملک بن مروان ، ۲۱ ،

عبدالواحد بن زید ، ۴۴ ،

عبدالواحد عامر ، ۲۹ ،

عبدالواسع جبلی ، ۴۸۷ ،

عبیدالله بن زیاد ، ۲۱ ،

عبیدالله بن محمود شاشی معروف بخواجه احرار

، ۶۰۵

عتبة الغلام ، ۵۳۲ ،

عثمان بن عفان ، ۱۵ ، ۲۰ ، ۴۶۹ ،

عثمان بن مظعون ، ۹ ، ۶۶ ، ۶۷ ، ۷۰ ،

عدی بن مسافر هکاری کرد (شیخ ...) ،

، ۴۹۴

عذرا ، ۳۳۸ ، ۵۵۷ ، ۵۸۶ ،

عراقی (شیخ فخرالدین ابراهیم بن شهریار

همدانی) ، ۲۰۶ ، ۳۳۸ ، ۳۸۲ ، ۴۰۲ ،

، ۴۰۴ ، ۴۰۵ ، ۴۳۸ ، ۴۴۲ ، ۴۴۳ ، ۴۷۹ ،

، ۴۹۲ ، ۴۹۹ ، ۵۰۰ ، ۵۰۲ - ۵۰۴ ، ۵۲۷ ،

، ۵۴۲ ، ۵۴۹ ، ۵۵۰ ، ۵۵۲ ،

عزالدين زنجانی ، ۴۹۸ ،

عزیز نسفی (شیخ عزیز بن محمد) ، ۵۰۳ ،

، ۵۴۵

عسجدی ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ ،

عضدایچی (قاضی ...) ، ۲۶۰ ،

عطار (شیخ ...) ، ۲ ، ۷ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۹ ، ۳۱ ،

، ۴۸ ، ۵۴ ، ۵۶ ، ۶۷ ، ۶۸ ، ۷۵ ، ۱۲۷ ،

، ۱۳۲ ، ۱۴۷ ، ۱۵۷ ، ۱۶۷ ، ۱۸۲ ، ۱۸۷ ،

، ۲۰۰ ، ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۱۴ ، ۲۱۷ ، ۲۱۸ ،

، ۲۲۱ ، ۲۴۵ ، ۲۴۸ ، ۲۵۵ ، ۲۶۶ ، ۲۶۹ ،

، ۲۹۱ - ۲۹۳ ، ۲۹۵ ، ۲۹۸ ، ۳۰۳ ، ۳۰۴ ،

، ۳۰۶ ، ۳۰۸ ، ۳۱۳ ، ۳۱۷ ، ۳۲۰ ، ۳۴۱ ،

، ۳۴۳ ، ۳۵۲ ، ۳۵۵ ، ۳۵۸ ، ۳۵۹ ، ۳۶۶ ،

، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۳۷۴ - ۳۷۷ ، ۳۷۹ ، ۳۹۲ -

، ۳۹۴ ، ۳۹۸ ، ۳۹۹ ، ۴۰۷ ، ۴۲۱ ، ۴۲۸ ،

، ۴۲۹ ، ۴۳۴ ، ۴۳۸ ، ۴۴۶ ، ۴۴۹ ، ۴۵۸ ،

، ۴۷۰ ، ۴۷۷ ، ۴۹۱ ، ۴۹۴ ، ۴۹۶ ، ۵۰۷ ،

، ۵۰۸ ، ۵۱۳ ، ۵۳۴ ، ۵۴۶ ، ۵۵۵ ، ۵۵۷ ،

، ۶۲۲ - ۶۲۷ ،

عطا ملک جوینی ، ۴۹۷ ، ۴۹۸ ،

عکاشه ، ۳۰۵ ،

علاء الدوله ، ۱۲۱ ، ۲۱۹ ، ۲۲۳ ، ۳۲۳ ، ۳۲۶ ،

، ۳۴۷ ، ۳۴۸ ، ۴۱۵ ، ۵۰۷ ، ۵۲۲ - ۵۲۴ ،

، ۵۲۶ ، ۵۲۷ ،

علامه حلی ، ۴۹۸ ،

علی بن ابی طالب ، ۱۴ ، ۱۵ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۷۸ ،

۱ - عبدالله مخفف ابو عبدالله است که عطار بعادت خود کلمه «ابو» را از اول آن انداخته است مثل علی رودباری بجای ابوعلی رودباری .

، ۲۰۵ ، ۱۸۶ ، ۱۸۵ ، ۱۷۲ ، ۵۸ ، ۵۵
 ، ۳۰۶ ، ۲۹۲ ، ۲۸۷ ، ۲۸۶ ، ۲۷۱ ، ۲۴۸
 ، ۳۶۰ ، ۳۵۹ ، ۳۵۷ ، ۳۵۱ ، ۳۴۷ ، ۳۱۰
 ، ۴۶۷ ، ۴۶۶ ، ۴۳۸ ، ۴۰۲ ، ۴۰۰ ، ۳۸۸
 ، ۵۴۰ ، ۵۳۵ ، ۵۳۳ ، ۴۷۹ ، ۴۷۸ ، ۴۶۹
 ، ۶۵۵ ، ۵۵۲ ، ۵۴۷ ، ۵۴۲
 غزنویان ، ۷۹ ، ۱۳۳ ، ۵۵۵ ،
 غضایری ، ۱۳۳ ،
 غلام خلیل ، ۳۴۳ ، ۴۴۸ ، ۵۳۲ ،
 غنی (دکتر قاسم ...) ، ی ، ۶۵۹ ،
 غوث بن مرّ ، ۳۸ ،
 غیلان ، ۵۶۸ ،
 فارابی ، ۶ ، ۸۳ ، ۸۴ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۱۰۰ ، ۴۶۶ ،
 فارس دینوری ، ۳۸۷ ، ۴۵۸ ،
 فاریابی (ظهیرالدین ...) ، ۱۳۸ ،
 فتح بن شخرف مروزی ، ۵۹ ،
 فتح بن علی الموصلی ، ۵۹ ، ۲۷۰ ،
 فخر رازی (امام ...) ، ۷ ،
 فخر عراقی ، رجوع شود به عراقی ،
 فرخی ، ۱۳۶ ، ۱۴۳ ،
 فردوسی ، ۷۳ ، ۱۳۳ ، ۱۳۷ ،
 فرعون ، ۲۵۱ ، ۲۹۱ ، ۳۰۰ ، ۳۰۱ ، ۳۰۵ ،
 ، ۵۱۰ ، ۴۲۷
 فروریوس ، ۸۸ ، ۱۰۲ ، ۱۰۳ ،
 فرقدسنجی ، ۴۶۱ ،
 فروزان فر (آقای بدیع الزمان ...) ، ۱۴۷ ،
 ، ۱۴۸ ، ۲۲۱ ، ۳۹۹ ، ۳۹۸ ، ۵۰۴ ، ۵۰۵
 ، ۶۲۸ ، ۵۵۴ ، ۵۴۸ ، ۵۳۰

، ۱۱۳ ، ۲۱۸ ، ۲۳۱ ، ۲۳۳ ، ۲۴۸ ، ۳۶۴
 ، ۵۲۴ ، ۴۶۸ ، ۴۶۲
 علی بن بزغش شیرازی (نجیب الدین ...) ، ۵۰۴ ،
 علی بن بندار نیشابوری ، ۲۰۴ ،
 علی رودباری^۱ (شیخ ...) ، ۳۹۴ ، ۳۹۹ ،
 رجوع شود نیز به ابوعلی رودباری ،
 علی بن سهل اصفهانی ، ۵۹ ،
 علی بن عثمان بن ابی علی الجلاّبی الغزنوی -
 الهجویری ، رجوع شود به هجویری ،
 علی بن موسی الرضا ع ، ۴۴ ، ۲۱۲ ، ۴۶۲ ،
 عماد بن یاسر ، ۳۸ ،
 عماد ریاسر بدلیسی ، ۴۹۵ ،
 عمر بن الخطاب ، ۱۷ ، ۲۰ ، ۲۲ ، ۳۸ ، ۱۱۳ ،
 ، ۲۲۴ ، ۲۳۱ ، ۳۷۳ ، ۴۵۹ ، ۴۶۹
 عمر بن عبدالعزیز ، ۲۲ ،
 عمر بن الفارض ، رجوع شود به ابن الفارض ،
 عمرو بن سلمه ، ۵۶ ، رجوع شود نیز به ابو -
 حفص حداد نیشابوری ،
 عمرو بن عاص ، ۱۵ ،
 عمرو بن عثمان مکی صوفی ، ۶۰ ، ۷۵ ، ۲۰۰ ،
 ، ۲۸۵ ، ۳۴۳ ، ۴۰۷ ، ۵۳۳ ،
 عمیدالملک کندی ، ۴۶۷ ،
 عنصری ، ۱۳۳ ، ۱۳۶ ، ۱۴۳ ،
 عیسی ع ، ۴۱ ، ۶۷ ، ۱۱۶ ، ۱۹۹ ، ۲۶۴ ، ۲۸۹ ،
 ، ۳۶۳ ، ۳۸۴ ، ۴۱۱ ، ۴۴۷ ، ۵۲۴ ، ۵۲۸ ،
 ، ۵۸۹ ، ۶۲۹ ، ۶۵۵
 عین القضاة همدانی (ابو الفضائل عبدالله بن محمد
 میانجی) ، ۳۳۸ ، ۴۳۸ ، ۴۷۹ ، ۵۴۳ ،
 غزّالی (حجة الاسلام محمد ...) ، ۶-۸ ، ۱۱ ،

۲- مخفف ابوعلی رودباری است که عطار بمادت خود کلمه «ابو» را از اول آن انداخته است
 مثل سلیمان دارانی بجای ابو سلیمان دارانی و عبدالله خفیف بجای ابو عبدالله خفیف و احمد صغیر و
 احمد کبیر بجای ابو احمد صغیر و ابو احمد کبیر .

۵۳۹، ۶۳۴، ۶۳۵،
 قطب‌الدین حیدر زاوی، ۴۹۶،
 قطب‌الدین شیرازی (علامه ..)، ۴۹۸،
 قفطی، ۸۲، ۴۶۶،
 قونوی - قونیوی، رجوع شود به صدرالدین
 قونیوی
 قیصره، ۱۷،
 قیس، ۵۶۸،

کاتبی قزوینی، ۴۹۸،
 کاشانی، رجوع شود به عبدالرزاق کاشانی -
 (کمال‌الدین...)،
 کانت^۴ (فیلسوف آلمانی)، ۴۹۳،
 کرمر^۵ (فون...)، ۱۶۴، ۱۶۶،
 کشی، ۵۶،
 کلاب، ۴۱،
 کلابادی (ابوبکر محمد بن ابراهیم بخاری)،
 ۵۳۸،

کلیم، کلیم عمران (موسی)، ۱۷۸، ۲۵۷،
 ۴۲۷، ۴۸۶، رجوع شود نیز بموسی،
 کمال‌الدین اصفهانی (اسمعیل بن جمال‌الدین
 عبدالرزاق)، ۱۴۰، ۴۹۹،
 کلیب، ۴۱،

کندی (یعقوب ...)، ۸۷،

گز نوفان^۶، ۹۶،
 گوتاما^۷ (نام خانواده بودا)، ۱۵۸،
 گوردیانوس^۸ (امپراطور رومی)، ۱۰۲،
 گولد زیهر^۹ (مستشرق اطریشی)، ۱۵۷،
 ۱۶۴،

فرید^۱ (طیب اطریشی)، ۲۰۵،
 فرهاد، ۳۳۸،
 فریدالدین عطار^۳ (شیخ...)، ۲۸، ۲۶، ۷،
 ۶۲، ۱۲۵، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۶۲،
 ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۶، ۲۴۸،
 ۲۵۰، ۲۶۰، ۲۷۱، ۳۶۰، ۳۶۱، ۴۹۵،
 ۴۹۶، ۵۰۸، ۵۱۲، ۵۴۶، ۶۰۶، ۶۱۸،
 ۶۱۹، رجوع شود نیز به عطار.

فریدون - افریدون، ۵۹۹،
 فریدون نافذک (دکتر...)، ۵۴۹،
 فصیح خوافی، ۴۹۶، ۵۰۳،
 فضیل بن عیاض، ۱۸، ۳۶، ۵۹، ۲۷۴، ۳۱۷،
 ۴۳۴، ۶۳۶،

فلاطون - فلاطون، رجوع شود به افلاطون،
 فلوپین^۲، ۴، ۶۶، ۸۷، ۸۸، ۱۰۲، ۱۰۳،
 ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۲۳۱،
 فیثاغورث، ۸۷، ۹۱، ۹۳، ۹۷، ۳۹۰،
 فیلون^۳، ۶۵، ۹۶، ۱۵۰، ۱۷۱،

قاضی بیضاوی، ۴۹۸،

قانعی طوسی، ۴۹۹،

قتیبة بن مسلم باهلی، ۲۱،

قزوینی (زکریا محمود...)، ۵۰۲،

قزوینی (آقای محمد...) رجوع شود به محمد
 قزوینی

قسطنطین، ۹۷،

قشیری (شیخ ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن...)،

۵، ۳۹، ۴۰، ۴۴، ۵۵، ۵۷، ۲۳۷، ۲۶۱،

۲۶۲، ۲۶۸، ۲۷۱، ۳۹۴، ۴۳۸، ۴۵۳،

۴۵۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۵، ۴۷۸، ۵۳۳،

۱- Freud ۲- Plotin. ۳- Philon (lejuif) ۴- Kant (Emmanuel).

۵- Kremer (von). ۶- Xénophane. ۷- Gotama. ۸- Gordien. ۹- Goldziher

محمد باقر ع (امام...) ، ۱۹۶ ،
 محمد بن خفیف (ابو عبد الله...) ، ۲۸۱ ، ۲۷۹ ،
 ۲۸۶ ، ۳۱۸ ، ۳۲۱ ، ۳۹۵ ، ۴۰۸ ، ۴۵۵ ،
 ۴۵۶ ، ۴۵۸ ،
 محمد خوارزمشاه ، ۴۹۵ ،
 محمد بن زکریا رازی ، ۴۶۶ ،
 محمد بن طاهر مقدسی ، ۵۳۳ ،
 محمد بن علی حکیم ترمذی (ابو عبد الله...) ،
 ۴۵۱ ، ۴۵۲ ، ۵۳۳ ، ۵۳۴ ،
 محمد بن علی بن الرفا ، ۴۸۰ ،
 محمد علیان نسوی ، ۲۶۱ ، ۳۰۲ ،
 محمد عوفی ، ۴۹۹ ،
 محمد فضل ، ۲۰۲ ،
 محمد بن الفضل البلخی ، ۱۸۲ ، ۲۰۸ ، ۴۰۷ ،
 محمد قاینی (امام...) ، ۱۸۳ ، ۱۸۴ ، ۳۹۴ ، ۳۹۵ ،
 محمد قزوینی (آقای...) ، ۶۷ ، ۲ ، ۳۹۵ ، ۴۸۰ ،
 ۴۸۱ ، ۴۹۶ ، ۵۰۵ ، ۵۴۶ ، ۶۰۶ ، ۶۲۰ ،
 محمد بن معن بن هشام القاری (ابو علی...) ، ۵۳۳ ،
 محمد بن منور ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۲۰۹ ، ۲۶۰ ،
 ۳۹۴ ، ۴۷۷ ، ۵۴۳ ، ۵۴۴ ،
 محمد نسوی منشی ، ۴۹۸ ،
 محمد واسع ، ۲۸ ، ۳۶ ، ۷۱ ، ۷۲ ، ۲۷۶ ،
 ۳۶۹ ، ۴۱۸ ، ۴۳۴ ،
 محمد بن یحیی ، ۵۳۳ ،
 محمود شبستری (شیخ...) ، ۶۱ ، ۱۸۰ ، ۱۸۱ ،
 ۳۰۶ ، ۳۳۴ ، ۵۱۲ ، ۵۱۵ ، ۶۳۰ ، ۶۵۲ ،
 محمود غزنوی (سلطان...) ، ۱۸۹ ، ۴۷۳ ،
 ۴۷۴ ،
 محیی الدین بن العربی (محمد بن علی طائی
 اشبیلی اندلسی) ، ۲ ، ۹ ، ۵۵ ، ۱۷۲ ، ۲۰۶ ،
 ۲۴۴ ، ۳۹۲ ، ۴۱۷ ، ۴۳۸ ، ۴۹۲ ، ۴۹۵ ،

گیب^۱ ، ۴۳۹ ، ۵۳۷ ، ۵۳۸ ، ۶۳۵ ،
 لاهیجی نوربخشی ، ۳۳۸ ،
 لقمان ، ۲۱۸ ، ۳۳۳ ، ۳۴۹ ،
 لقمان سرخسی ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۲۴۴ ، ۲۴۵ ،
 رجوع شود نیز به بابالقان سرخسی ،
 لو کریسیوس^۲ ، ۹۴ ،
 لیلی ، ۳۳۸ ، ۵۶۸ ،
 مارکوس اورلیوس^۳ ، ۹۴ ،
 ماسینیون^۴ (لوی...) ، ۱۸ ، ۴۲ ، ۴۴ ، ۴۳۹ ،
 ۵۴۵ ، ۵۳۷ ، ۵۶۰ ،
 ماکدونالد^۵ ، ۱۷۲ ،
 مالک دینار ، ۲۷-۳۰ ، ۷۰ ، ۷۲ ، ۱۶۹ ،
 ۲۶۸ ، ۲۷۴ ، ۲۷۶ ، ۵۹۴ ،
 مأمون ، ۴۴ ، ۸۲ ،
 مانی ، ۱۶ ، ۱۵۳ ، ۱۵۴ ،
 متی (حواری) ، ۶۹ ،
 مجدالدین بغدادی ، ۴۹۵ ، ۴۹۶ ، ۵۴۵ ،
 مجد همگر ، ۴۹۹ ،
 مجلسی ، ۱۶۱ ،
 مجنون ، ۱۱۹ ، ۱۳۹ ، ۳۳۸ ،
 مجیرالدین بیلقانی ، ۱۳۹ ،
 محاسبی (حارث...) ، ۴۲ ، ۵۹ ، ۶۸ ،
 محمد ص ، ۷ ، ۱۷۸ ، ۱۹۹ ، ۲۲۰ ، ۲۶۷ ، ۲۷۷ ،
 ۲۸۲ ، ۳۷۴ ، ۳۷۸ ، ۴۶۸ ، ۴۸۷ ، ۵۲۱ ،
 ۵۹۵ ، ۶۵۵ ، ۶۵۶ ،
 محمد بن ابی روح لطف الله بن ابی سعید ، ۲۰۹ ،
 ۴۷۷ ، ۵۴۳ ، ۵۴۴ ،
 محمد بن احمد المقری ، ۲۰۴ ،
 محمد بن اسحاق بن یسار ، ۴۱ ،

مغربی، رجوع شود به شمس مغربی ،
 مقداد بن الاسود، ٣٨ ،
 مقریزی، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٤ ،
 ممشاد دینوری، ٦٠ ،
 منصور (حسین بن منصور حلاج) ، ١١٥ ،
 ٣٠٣، ٤٤٧، رجوع شود نیز به حلاج ،
 منصور (خلیفه) ، ٨٢ ،
 منصور بن عمار (ابوالسری...) ، ٣١٨، ٥٣٢ ،
 منوچهری دامغانی، ١٣٣، ١٣٧، ١٤٣، ٥٥٧ ،
 منهاج سراج ، ٤٩٨ ،
 موسی ع ، ١١٦، ١٢٠، ١٤١، ١٩٩، ٢٢٧ ،
 ٢٢٨، ٢٥١، ٢٥٥، ٢٥٦-٢٥٨، ٢٩١ ،
 ٣٠١، ٣٣٨، ٣٦٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٩ ،
 ٣٩٠، ٤٢٧، ٤٥١، ٥١٠، ٥٥٦، ٥٩٦ ،
 ٦٥٥ ،
 مولانا رومی، ١١، ١٤، ١١٦، ١١٨، ١٢١ ،
 ١٣١، ١٤٨، ١٨٩، ١٩٦، ١٩٧، ٢١٥ ،
 ٢١٧، ٢٢١، ٢٣١، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥١ ،
 ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٦٣ ،
 ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٧، ٢٨٩-
 ٢٩٢، ٣٠٠، ٣٠٥، ٣١٠، ٣٢٢، ٣٤٠ ،
 ٣٤٤، ٣٤٨، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٧٣-٣٧٥ ،
 ٣٨٣، ٣٩١، ٣٩٧، ٤٠٦، ٤١٠، ٤١٣ ،
 ٤١٦، ٤٣٢، ٤٥٤، ٤٩٤، ٥٠٥، ٥١٠ ،
 ٥٢١، ٥٣٠، ٥٥٧، ٥٦٢، ٦١٨، ٦٣٠ ،
 مویداالدین جندی، (شیخ ..) ، ٥٠٤، ٥٤٩ ،
 مهدی، ١١٦، ٢٣١ ،
 می، ٥٦٨ ،
 میثم بن علی بحرانی، ٤٩٨ ،
 ناصر منشی، ٤٩٩ ،
 ناصری، ٢١٨ ،

٤٩٧، ٤٩٩-٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٧، ٥٣٧ ،
 ٥٤٧، ٥٤٩-٥٥١، ٥٦٧، ٥٦٨، ٦٣٠ ،
 ٦٣٤، ٦٣٦، ٦٣٨-٦٥١، ٦٥٣-٦٥٨ ،
 مختار بن ابی عبید ثقفی، ٢١ ،
 مدّرس رضوی (آقای سید محمد تقی...)، ٦٠٦ ،
 مرتضی (سید...) ، ٥٦ ،
 مرقیون، ١٦ ،
 مرگولیوٹ، ٦٨، ٦٩ ،
 مروان، ٨١ ،
 مریانوس الرومی، ٧٧ ،
 مریم، ٢٥٩، ٢٦٤، ٤٤٧، ٤٨٦، ٤٨٩ ،
 ٥٩٥ ،
 مسعود غزنوی (سلطان ...) ، ٤٦٦ ،
 مسعودی، ٨٧ ،
 مسکویه، ١٠٠ ،
 مسیح ع (مسیحا) ٦٥، ٦٧، ٧١، ٧٢، ١٠٢ ،
 ١٥٢، ١٥٣، ٢١٨، ٣٠٩، ٤١٧، ٤٨٦ ،
 ٤٨٧، ٥٢٤، ٥٨٧، ٥٩٤، ٥٩٥، ٦٢١ ،
 مشکان طبسی (آقای آقا سید حسن...)، ٤٧٩ ،
 ٥٤٣ ،
 مصطفی ص، ٧، ١٩٨، ٢٢٨، ٢٩٩، ٣٦٦ ،
 ٤٩٠ ،
 مصعب بن زبیر، ٢١ ،
 معاویه، ١٥، ٢٠، ٢١، ٣٧ ،
 معتصم، ٨٨ ،
 معروف کرخی، ٢٧، ٣١، ٣٦، ٤٨، ٥٩ ،
 ١٥٤، ١٩٨، ٣٤٢، ٤٦١، ٤٦٢ ،
 معزی، ١٣٨، ٤٨١ ،
 معشوق طوسی، ١٨٨، ٢٤٥ ،
 معین الدین پروانه (امیر...) ، ٥٠٠ ،
 معین الدین محمد حسن (خواجه ...) معروف
 به چشتی، ٥٠٣ ،

نیکلسن^۳، ۱، ۱۱، ۴۴، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۶۴،
۱۹۶، ۲۰۹، ۲۳۱، ۲۶۱، ۲۸۱، ۳۲۲،
۳۴۰، ۵۳۸، ۵۴۶، ۵۸۰، ۶۳۵،

وامق، ۱۳۹، ۳۳۸، ۵۵۷، ۵۸۶،

وحید دستگردی، ۴۷۸،

وستنفلد^۴، ۵۰۲،

ویس، ۲۹۰، ۵۵۷،

هاتف اصفهانی (سید احمد ..)، ۵۵۵، ۵۵۸،

هادی (حاج ملا...) سبزواری، ۱۰۸، ۳۸۹،

رجوع شود نیز به اسرار،

هارون (برادر حضرت موسی)، ۳۰۱،

هارون الرشید، ۲۱۲،

هاشم الاوقص، ۴۱،

هیباس^۵، ۹۲،

هجویری، ۲، ۵، ۱۹، ۳۶، ۵۵، ۵۷، ۶۷،

۱۸۱، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۳،

۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۲۵، ۲۳۶-۲۳۷،

۲۳۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۹۸، ۳۰۳،

۳۰۷، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۴۳، ۳۶۹، ۳۷۸،

۳۸۶-۳۸۸، ۳۹۹، ۴۰۶، ۴۳۳، ۴۳۸،

۴۴۰، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۲، ۴۵۶،

۴۵۷، ۴۵۹، ۴۷۰، ۴۷۷، ۴۷۸، ۵۳۳-۵۳۴،

۵۳۵، ۵۳۹، ۶۳۵-۶۵۸،

هدایت (مرحوم رضاقلی خان...)، ۵۰۳،

۶۱۶،

هرقلیطس^۶، ۹۱،

همام تبریزی، ۴۹۹،

همائی (آقای جلال ..)، ۴۷۸، ۵۴۰،

هند، ۵۶۸،

نافع بن ازرق، ۱۵،

نجم الدوله (حاج...)، ۱۷۶، ۶۳۰،

نجم الدین رازی (ابوبکر عبدالله بن محمد

معروف به نجم الدین دایه)، ۱۹۱، ۲۳۸،

۴۹۶، ۵۰۳، ۵۱۷، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۵۲،

۶۱۱،

نجم الدین کبری (شیخ...) ابوالجناب احمد

بن عمر خیوقی خوارزمی، ۳۹۲، ۴۹۵،

۴۹۶، ۵۰۳، ۵۱۴، ۵۴۶، ۵۸۵،

نجیب الدین سمرقندی، ۴۹۸،

نزاری قهستانی، ۱۴۴،

نخجوانی (آقای حاج محمد آقا...)، ۴۹۶،

۵۰۳،

نسطوریوس^۱، ۸۶،

نصر آبادی (شیخ ابوالقاسم...)، ۳۹۴، ۳۹۸،

۴۵۳،

نصیر الدین طوسی (خواجه...)، ۱۷۶، ۴۹۸،

نظام الملك (خواجه...)، ۴۶۷،

نظامی گنجوی، ۳۰۶، ۴۸۶، ۴۸۹،

نعم، ۵۷۱،

نعمه الله ولی (سید...)، رجوع شود به شاه

نعمه الله ولی،

نفیسی (آقای سعید...)، ۱۴۷، ۴۹۶، ۶۲۱،

۶۲۳، ۶۲۶،

نمرود، ۲۳۵، ۵۹۴،

نوح ع، ۱۱۶، ۱۷۳، ۲۸۹، ۳۸۴، ۵۲۴،

۶۵۵،

نوح (عیارنیشابوری)، ۱۹۱، ۴۴۰،

نورالله شوشتری (قاضی...)، ۴۶۹،

نوری، رجوع شود به ابوالحسین نوری،

نولدکه^۲، ۴۴،

۱- Nestorius. ۲- Noldeke. ۳- Reynold Alleyne Nicholson.

۴- Wüstenfeld. ۵- Hèbias ۶- Heraclite

هومر^۱، ۸۴ ،
هیپارک ، ۹۳ ، رجوع شود نیز به ابرخس ،

یاسمی (آقای رشید...) ، ۴۷۸ ،
یاقوت حموی ، ۳۱ ، ۷۴ ، ۴۹۸ ،
یحیی ع ، ۶۵۵ ،

یحیی بن حبش بن امیرک ملقب به شهاب الدین ،
سهروردی ، ۱۲۷ ، رجوع شود نیز به سهروردی ،
یحیی بن معاذ رازی ، ۵۹ ، ۲۷۲ ، ۲۷۴ ، ۲۷۵ ،
۳۱۸ ، ۳۴۲ ، ۳۵۲ ، ۵۳۱ ،

یعقوب (نبی) ، ۴۴ ، ۳۸۴ ، ۵۷۶ ،
یعقوب کندی ، ۷۸ ،

یوذا سف ، ۱۶۱ ، رجوع شود نیز به بودا ،

یوستینیا نوس ، ۱۰۳ رجوع شود نیز به ژوستینین ،
یوسف (نبی) ، ۴۴ ، ۳۳۱ ، ۳۳۸ ، ۳۶۳ ، ۳۷۲ ،
۳۸۴ ، ۴۴۳ ، ۴۹۰ ، ۵۵۷ ، ۶۲۰ ، ۶۲۲ ،

یوسف اسباط ، ۳۵۲ ،

یوسف ابن حسین رازی ، ۶۰ ، ۱۳۲ ، ۱۸۶ ،
۳۵۳ ، ۵۰۸ ، ۵۱۰ ،

یوسف همدانی (امام ..) ، ۴۵۸ ،

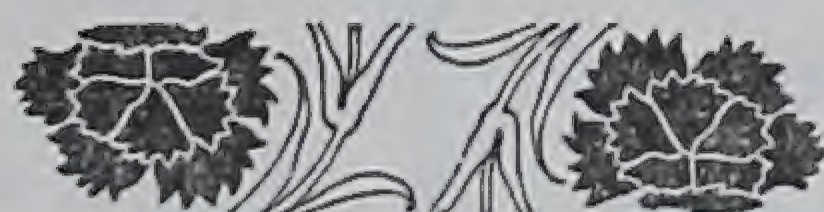
یوشع ، ۲۵۷ ،

یونس بن متی ، ۳۲۳ ، ۳۸۴ ،

Alfred Fouillée , ۱۱۰

Edward Krakowski , ۱۱۰

André Lalande , ۱۶۱



فهرست اسامی امکنه و قبایل

آتن، ۹۳،	باز (دهی درطوس) ، ۱۸۸،
آستانه رضوی، (مشهد) ، ۲۱۱،	بحرالروم، ۷۸، ۴۸۲، ۴۹۷،
آسیا، ۹۰، ۹۴، ۱۰۳،	بخارا، ۱۵۷،
آسیای صغیر، ۵۰۲،	بدر، ۴۶۲، ۵۷۴،
آسیای غربی، ۴، ۱۰۳،	بریطانیا، ۸۸،
آسیای وسطی، ۱۸۷،	بریتیش میوزیوم (موزه بریطانیه)، ۸۹،
آلمان، ۵۰۲،	، ۵۷۹
آنام، ۱۶۱،	بسطام، ۲۱۱، ۲۹۳، ۲۹۴،
ابر قوه، ۵۴۵، ۵۰۳،	بصره، ۲۱، ۲۷، ۲۹، ۳۱، ۴۰، ۴۴، ۷۸،
ادس، ۸۵، ۸۸،	، ۷۹، ۹۰، ۱۵۴، ۲۱۱، ۴۳۹،
اروپا، ۸۹، ۶۳۴،	بطحا، ۵۸۸،
اسکندریه، ۱۶، ۴۲، ۸۶-۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۳-	بعلبک، ۵۵۳،
، ۹۷، ۱۰۲-۱۰۴،	بغداد، ۴۰، ۴۲، ۵۱، ۵۳، ۷۹، ۱۱۵، ۱۸۶،
اسلامبول، ۵۴۹،	، ۱۹۸، ۲۰۹-۲۱۱، ۲۱۸، ۲۳۹، ۲۷۵،
اصفهان، ۴۴۲، ۴۶۵، ۶۰۷،	، ۳۰۱، ۳۶۶، ۴۰۳، ۴۳۹، ۴۴۷، ۴۵۹،
افریقا - افریقیه، ۴۴۰، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۸،	، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۸۷،
اقیانوس اطلس، ۷۸، ۸۹،	، ۴۹۵، ۵۱۰، ۵۳۲،
اقیانوس هند، ۷۸،	بغدادك خوارزم، ۴۹۵،
اکاسره، ۱۷،	بلخ، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۲۱۷،
الله اکبر، ۳۹۵،	، ۲۷۰، ۲۹۳، ۳۰۸، ۴۴۹، ۴۵۹، ۴۶۵،
اندلس، ۴۶۳، ۴۶۴،	، ۵۰۲، ۵۰۴، ۵۲۹،
انطاکیه، ۲۱۱،	بلغار، ۱۸۲، ۴۸۰، ۵۹۲،
اورشلیم، ۶۹،	بلغاریان، ۴۸۰،
اورفه، ۸۵،	بمبئی، ۳۲۹،
اهواز، ۳۸۷،	بنارس، ۱۵۸، ۱۶۰،
ایران، ی، ۳، ۴، ۷۶، ۷۷، ۸۵، ۸۶، ۱۰۲،	بنی صوفه، ۳۸،
، ۱۰۳، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۵۷، ۱۷۰، ۲۳۱،	بنی کنانه، ۷۶،
، ۴۶۲-۴۶۴، ۴۶۶، ۴۸۰، ۴۹۳، ۴۹۷،	بنی ملاص، ۷۴،
، ۴۹۸، ۵۰۱، ۵۴۰، ۵۸۵، ۶۱۸، ۶۱۹،	بولاق، ۵۴۷، ۵۷۹،
ایرانیان، ۲۱،	بیت المقدس، ۸۸،

بیرمانی، ١٦١ ،
بیز نطیه (بوزنطیه) ، ٨٥ ،
بین النهرین (عراق) ، ٨٥ ، ١٠٣ ،

پائین خیابان (مشهد) ، ٢١١ ،
پطر بورغ، ٥٤٣، ٥٤٤، ٦٠٣ ،

تاتار، ٥٩٣ ،

تبت ، ١٦١ ،

تبریز، ٢١١، ٣٨٥، ٥٥٨ ،

تربت حیدری، ٤٩٦ ،

ترك - ترکها - ترکان، ١٣٨، ١٨٥، ٤٦٦،

٤٦٨، ٤٧٤، ٤٨٠، ٤٨٢، ٤٨٨، ٤٩٤،

ترکستان، ٧٨، ١٦١ ،

ترکهای سلجوقی، ٤٦٤ ،

تستر، ٢١١، ٢٦٩ ،

تعلبه ، ٧٤ ،

جابلسا، ١٤٦، ٥٨٦ ،

جابلقا، ١٤٦، ٥٨٦ ،

جاجرم، ٥٠٠ ،

جامع ازهر، ٤٦٥ ،

جامع عتیق شیراز، ٣٩٦ ،

جرجان، ٦٧ ،

جزیره العرب، ٢٠، ٧٦ ،

جلولا ، ٣ ،

جندی شاپور، ٨٥، ٨٦، ١٠٣ ،

جیحون ، ٤٩٥، ٥١٤، ٥٤٥ ،

چین، ١٥٥، ١٦١، ١٨٢، ٤٦٥، ٤٩٠ ،

٥٢٩، ٥٩٣ ،

چینیان، ٤٠٨، ٤١٥ ،

حبش ، ٥٩٢ ،

حجاز، ٣٩٥، ٥٧٩ ،

حران ، ١٠٣ ،

حلب، ٨٣، ١٢٨ ،

حلوان ، ٣ ،

حمیر (قبیله ...) ٧٦ ،

حیدر آباد دکن ، ٥٤٩ ،

حیره نیشابور، ١٩١، ٤٤٠ ،

خاوران - خابران ، ١٤٥، ٦٠٤ ،

ختلان ، ٦٧ ،

ختن ، ١١٨ ،

خدا شاد (ده ...) ، ٥٠٠ ،

خراسان، ٤٢، ٥٧، ٦٧، ١٤٣، ١٥٧، ١٦٦،

١٨٢، ١٨٧، ٢٧٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣٨٧،

٣٩٠، ٤٣٩، ٤٤٢، ٤٥٨، ٤٧٧، ٤٩٦،

٤٩٧، ٥٠٨ ،

خرقان، ٥٠٠ ،

خزر، ٥٩٢ ،

خضر (کوهکی درهمدان) ، ٤٧٤ ،

خوارزم، ٤٩٦، ٥١٤، ٥٩٤ ،

خورنق ، ٥٦٩ ،

خوزستان ، ٨٦، ١٠٣ ،

دجله، ٣٣، ٢٧٠، ٣٠٧، ٥١٠، ٥١٤ ،

دکن ، ٥٤٩ ،

دماوند ، ٢٣٩ ،

دمشق، ٧٨، ٧٩، ٢١١، ٢١٢، ٥٠١، ٥٠٥ ،

دمیاط ، ٢١١، ٤٤٢، ٤٤٣ ،

دیرالعداری ٧٤ ،

دیلمی ها ، ٤٦٨ ،

ربیعہ (قبیله ...) ، ٧٦ ،

سیسیل ، (جزیره ...) ، ۷۸ ، سیواس ، ۵۴۸ ،	رمله ، ۲۱۱ ، ۷۵ ، ۱۹ ، روم ، ۷۶ ، ۷۷ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۷ ، ۳۳۹ ، ۳۷۳ ، ، ۵۲۹ ، ۵۰۰ ، روم شرقی ، ۸۵ ، رومی و رومیان ، ۱۰۲ ، ۱۸۵ ، ۳۳۹ ، ۴۰۸ ، ، ۴۱۵ ، رها ، ۸۵ ، ۸۶ ، ری ، ۱۳۲ ، ۱۸۶ ، ۲۳۹ ، ۴۷۴ ، ۵۱۰ ،
شام (شامات) ، ۹ ، ۷۵ ، ۷۷ ، ۸۷ ، ۸۹ ، ۲۱۸ ، ، ۴۶۳ ، ۵۰۱ ، ۵۰۵ ، شونیزیه ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۳۵۹ ، شیراز ، ۲۵۴ ، ۳۳۳ ، ۳۹۵ ، ۳۹۶ ، ۴۹۵ ، ، ۵۴۸ ، ۵۲۵ ، ۵۰۵ ،	زاوه ، ۴۹۶ ، زرکوبان (بازار...) ، ۳۹۷ ، زنجان ، ۵۰۱ ، زنگ ، ۳۳۹ ، زنگیان ، ۳۳۹ ، ژاپن ، ۱۶۱ ،
صفا : ۴۳۳ ، صفین ، ۱۵ ، صقلیه ^۳ (جزیره ...) ، ۷۸ ، رجوع شود نیز به سیسیل ، صور ، ۲۱۱ ، صین ، رجوع شود بچین ،	ساردنی - سردانیه (جزیره ...) ، ۷۸ ، ساکیاس ^۱ (قبیله ...) ، ۱۵۸ ، سامره ، ۲۳۹ ، ۵۳۲ ، سبا ، ۲۵۹ ، سبزوار ، ۵۴۸ ، سجستان ، ۶۷ ، سدیر ، ۵۶۹ ، سرخس ، ۱۸۷ ، ۱۸۸ ، ۲۴۴ ، ۴۶۲ ، ۴۷۷ ، سرمن رأی ، ۷۴ ، نیز رجوع شود بسامره ، سقسین ، ۱۸۲ ، سقلاب ، ۵۹۳ ، سمرقند ، ۱۸۲ ، سند ، ۱۵۵ ، ۲۵۶ ، سوریه ، ۲۰ ، ۶۲ ، ۶۷ ، ۱۰۳ ، ۱۵۴ ، ۴۶۳ ، سهرورد ، ۵۰۱ ، سیام ، ۱۶۱ ،
طابران ، ۱۸۸ ، ۲۱۰ ، ۲۱۲ ، طبرستان ، ۶۷ ، طرابلس ، ۲۱۱ ، طور ، ۱۲۰ ، ۱۴۱ ، ۳۸۴ ، طوس ، ۱۸۸ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۱۲ ، ۲۴۵ ، ، ۳۰۳ ، ۴۶۲ ، ۵۰۰ ، طهران ، ی ، ۴۴ ، ۶۲ ، ۸۸ ، ۱۳۲ ، ۱۴۷ ، ، ۱۷۶ ، ۱۸۸ ، ۲۰۳ ، ۲۱۰ ، ۲۳۴ ، ۲۴۴ ، ، ۲۴۵ ، ۲۶۴ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸ ، ۳۰۱ ، ۳۳۳ ، ، ۳۷۶ ، ۳۸۱ ، ۳۹۵ ، ۴۴۴ ، ۴۷۷ ، ۴۷۷ ، ، ۴۷۸ ، ۴۷۹ ، ۴۹۸ ، ۵۰۰ ، ۵۰۴ ، ۵۰۸ ، ، ۵۱۰ ، ۵۱۷ ، ۵۲۱ ، ۵۴۴ ، ۵۴۵ ، ، ۵۴۸ ، ۵۴۹ ، ۵۵۳ ، ۶۰۳-۶۰۶ ، ۶۳۰ ، ، ۶۳۴ ، ۶۵۹ ،	
عراق ، ۴۲ ، ۵۸ ، ۶۷ ، ۸۹ ، ۱۵۶ ، ۳۱۶ ،	

کره، ۱۶۱،	۳۱۷، ۴۳۹، ۴۶۲، ۴۶۴، ۵۹۴
کشمیر، ۳۰۳،	عراقین، ۱۸۲،
کعبه، ۱۸، ۳۸، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۶، ۲۶۹	عرب (اعراب)، ۳، ۹، ۱۶، ۲۰، ۲۱، ۳۸،
۳۳۱، ۳۶۹، ۳۷۰، ۴۲۵، ۴۸۵، ۵۲۹،	۶۲، ۶۳، ۷۳، ۷۶-۷۸، ۸۲، ۸۵، ۸۶،
۵۶۴، ۵۹۱،	۸۸، ۱۳۰، ۱۸۵، ۲۱۱، ۴۸۵، ۴۸۶،
کنده، ۷۶،	۴۹۷،
کنعان، ۲۱۳، ۶۲۲،	عربستان، ۱۵۵،
کنگ (رود...)، ۱۶۱،	عرفات، ۴۳۳،
کوفه، ۲۱، ۴۲، ۷۸، ۷۹،	عمان، ۶۷،
گیلان، ۲۱۸،	غسان (قبیله...)، ۷۶،
لبنان، ۸۸، ۲۱۲،	فارس، ۵، ۳۹۵، ۶۵۹،
لندن، ۸۹، ۴۳۹، ۵۷۹،	فرانسه، ۱۸، ۸۳، ۴۷۳،
لنین گراد، ۵۳۹،	فرخار، ۵۹۳،
لیدن، ۴۰، ۱۸۲، ۱۹۶، ۲۱۰، ۲۶۶، ۳۱۹،	فلسطین، ۱۹،
۳۸۶، ۴۴۶، ۴۵۷، ۴۷۵، ۴۹۶، ۵۰۷،	قارسیه، ۳،
۵۳۸، ۵۴۶، ۶۳۵، ۶۴۹،	قاهره، ۱۲۹، ۲۱۱، ۴۶۵، ۵۴۷،
لیپزیک، ۴۵، ۸۳،	قاین، ۱۸۳، ۳۹۴،
ماوراءالنهر، ۱۵۷، ۴۹۷،	قبطی، ۸۶،
مجمع البحرین، ۲۵۷،	قزوین، ۴۷۹،
مجوس، ۷۸،	قسطنطنیه، ۷۸، ۸۶،
مداین، ۷۹،	قفقاز، ۷۸،
مدرسه پنبه فروشان قونیه، ۲۲۰،	قلزم (دریای...)، ۲۳۴، ۲۷۱، ۶۰۹،
مدرسه علائیه سبزوار، ۵۴۸،	۶۳۱،
مدرسه نظامیه بغداد، رجوع شود بنظامیه بغداد،	قونیه، ۲۲۰، ۳۹۶، ۵۰۲-۵۰۵، ۵۱۴،
مدینه، ۲۱، ۳۸، ۷۸، ۲۴۷،	قیروان، ۴۶۸،
مدینه الحکماء، ۹۳، رجوع شود نیز به آتن،	کاظمین، ۴۶۸،
مرو، ۴۵۶، ۴۶۵، ۴۷۶، ۶۰۱،	کربلا، ۲۲،
مروه، ۴۳۳،	کرخ (محلّه...)، ۴۶۸،
مزدلفه، ۴۳۳،	کرد، ۶۲۴،
مشهد، ۲۱۱، ۲۱۲،	کرمان، ۶۷،

نیشابور، ٢٧، ٣٩، ٤٤، ١٥٣، ١٦٣، ١٨٨،
١٩١، ٢٦٧، ٤٤٠، ٤٤٤، ٤٥٣، ٤٦٥،
٤٦٦، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٩٦، ٥٠٠، ٥٣٩،
٥٥٣، ٦٠٣

نیل (رودخانه ...)، ٦٦، ١٣٢، ٣٣١

واسط، ١٥٤، ٤٦٨

هرات، ٤٦٥

هرمان، ٤٨٥

همدان، ٤٤٢، ٤٧٤، ٤٧٨، ٤٧٩

هند - هندوستان، ٤٥، ٥٥، ٧٦، ٧٨، ١٠٣

١٦١، ١٨٢، ١٨٤، ٢٤٦، ٢٥٦، ٢٦١

٢٦٥، ٢٨٠، ٢٨٢، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٤٧

٣٥١، ٣٥٩، ٣٨٨، ٤٢٠، ٤٤٢، ٤٤٣

٤٥٣، ٤٦٦، ٤٩٠، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥٠٤

٥٢٨، ٥٢٩-٥٣١، ٥٤٥، ٥٩٢، ٦٣٥

٦٣٧

هندو، ١١٨

هولاند، ٦٣٥

یشرب، ٤٢٦

یزد، ٤٤٢

یمن، ٢٩٠

یونان، ٤، ٥، ٩، ١٦، ٨٢-٨٦، ٨٨، ٩١، ٩٣-

٩٥، ٩٧، ٩٩-١٠١، ١٨٧، ٤٨٥، ٦٢٤

یهود - یهودیان، ٦٥، ٧٦، ٧٨، ٨٦، ٩٦

١٠٠، ١٠١، ٢٤١، ٢٨٨

ییسمه (ده ...)، ٥٠٨

مصر، ٦، ٩، ١١، ٣٠، ٤١، ٤٣، ٦٢، ٦٧، ٦٨

٧٧، ٨٦، ٩٠، ٩٣، ٩٧، ١١٣، ١٣٢

١٥٤، ١٧٤، ١٨٥، ٢٠٥، ٢١٣، ٢٦٠-

٢٦٢، ٢٧٣، ٢٧٨، ٢٨١، ٢٩٣، ٣١٩

٣٢١، ٣٣٢، ٣٥١، ٣٧٤، ٣٨٤، ٣٨٨

٤٠٢، ٤٣١، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٣، ٤٤٤

٤٥٧، ٤٦٢-٤٦٤، ٤٦٦، ٤٧٦، ٤٨٩

٤٩٠، ٥٠٠، ٥٠٣، ٥١٠، ٥١٣، ٥٢٩

٥٣١-٥٣٣، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٨-٥٤٠

٥٤٧، ٥٥٢، ٥٧٩، ٦٢٢، ٦٢٩، ٦٣٤

٦٣٥

مصریان، ١٠٢، ٤٤٣

مغرب، (یعنی مراکش) ٤٦٣، ٤٦٨

مغول، ٤٨٢، ٤٩٤، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠٣

٥٤٦، ٥٥٥

مکه، ٢١، ٣١، ٣٢، ٤١، ١٦٤، ٢٦٢، ٢٦٩

٣٨٢، ٤٦٦، ٤٨٧

منا، ٤٣٣

موصل، ٤٤٢، ٤٩٤

مولتان - ملتان، ٤٤٣، ٥٠٣، ٥٠٤

میسنه، ٢٦٨، ٤٧٧، ٥٥٣، ٦٠٢

نائین، ٤٤٢

نسا، ٤٥٦، ٥٠٨

نصیبین، ٨٦

نظامیه بغداد (مدرسه ...)، ٤٦٥، ٤٧٩

نوغان، ٢١٢

نہاوند ٣، ٤٤٧، ٤٦١

نہروان، ٢٠

فهرست اسامی کتب

- آتشکده ، ۴۸۱ ،
 آثار البلاد قزوینی ، ۵۰۲ ،
 آداب المریدین (ابو النجیب عبد القاهر
 سهروردی) ، ۴۹۵ ،
 آراء اهل المدينة الفاضلة ، ۱۰۰ ،
 ابن رشد و فلسفه او (تألیف ارنست رنان) ،
 ۸۲ ،
 اثولوجیا ، ۸۸ ،
 احیاء علوم الدین ، ۱۱ ، ۵۸ ، ۶۷ ، ۷۰ ، ۱۸۵ ،
 ۱۸۶ ، ۲۰۵ ، ۲۴۰ ، ۲۴۷ ، ۲۷۱ ، ۲۷۳ ،
 ۲۸۶ ، ۲۸۷ ، ۲۹۳ ، ۳۰۶ ، ۳۱۰ ، ۳۵۱ ،
 ۳۶۰ ، ۳۸۸ ، ۴۷۸ ، ۴۷۹ ، ۵۳۵ ، ۵۴۰ -
 ۵۴۲ ، ۵۴۷ ، ۵۵۲ ،
 اخبار الحکما ، ۸۲ ،
 اخوان الصفا ، ۹۰ ،
 اسرار الهی ، ۱۰۳ ،
 اسرار التوحید ، ۱۳۲ ، ۱۴۵ ، ۱۸۴ ، ۱۸۷ ،
 ۱۸۸ ، ۲۰۳ ، ۲۰۹ ، ۲۱۰ ، ۲۴۰ ، ۲۴۴ ،
 ۲۴۵ ، ۲۶۰ ، ۲۶۴ ، ۲۶۷ ، ۲۶۸ ، ۳۰۱ ،
 ۳۷۶ ، ۳۸۱ ، ۳۹۴ ، ۳۹۵ ، ۴۴۴ ، ۴۴۷ ،
 ۴۷۰ ، ۴۷۴ ، ۴۷۷ ، ۵۰۰ ، ۵۰۸ - ۵۱۰ ،
 ۵۴۳ ، ۵۴۴ ، ۵۵۳ ، ۶۰۲ - ۶۰۵ ،
 اسرار الحکم ، ۱۰۸ ،
 اسرار الخرق و الملونات (هجویری) ، ۵۳۳ ،
 اسرار نامه ، ۷ ، ۶۲ ، ۲۴۸ ، ۶۱۹ ،
 اشارات ، ۲۵ ، ۲۶ ، ۱۰۰ ، ۴۶۶ ، ۵۰۶ ،
 اشعة اللمعات جامی ، ۱۵۵ ، ۳۲۶ - ۳۲۸ ،
 ۳۳۸ ، ۵۵۰ ،
 اصطلاحات الصوفیه (عبدالرزاق کاشانی) ،
 ۴۳۵ ، ۶۳۴ ،
 اصول و فروع نسفی ، ۵۴۵ ،
 اعلام الهدی (سهروردی) ، ۵۰۱ ،
 اغراض کتاب مابعد الطبیعة ، ۸۴ ،
 اکمال الدین و اتمام النعمة : ۱۶۱ ،
 الهی نامه ، ۶۱۹ ،
 امثال القرآن (جنید) ، ۵۳۳ ،
 انجیل (اناجیل) ، ۶۵ ، ۶۸ ، ۶۹ ، ۱۰۰ ،
 انجیل متی ، ۶۹ ، ۷۲ ، ۳۰۹ ،
 انساب سمعانی ، ۳۸ ، ۵۶ ، ۴۷۴ ،
 الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل ، ۹ ،
 ۵۷۹ ، ۵۸۰ ،
 الانوار فی کشف الاسرار (روزبهان بقلی) ،
 ۳۹۵ ، ۵۴۵ ،
 انئیده ، ۸۸ ، ۱۰۳ ،
 بحار الانوار مجلسی ، ۱۶۱ ،
 بستان السیاحة ، ۴۷۰ ،
 بهارستان جامی ، ۱۴۴ ،
 بیان آداب المریدین (محمد بن علی ترمذی) ،
 ۵۳۳ ،
 البیان لأهل العیان (هجویری) ، ۵۳۴ ،
 البیان والتبیین ، ۴۱ ،
 تائیه صغری (ابن الفارض) ، ۵۷۹ ،
 تائیه کبری (ابن الفارض) ، ۵۰۱ ، ۵۴۷ ،
 ۵۵۰ ، ۵۷۷ ، ۵۷۹ ،
 تاریخ الاسلام ذهبی ، ۲۰۹ ،
 تاریخ اهل اصفه (سلمی نیشابوری) ، ۵۳۳ ،
 تاریخ بغداد (ابن النجار) ، ۴۷۹ ،
 تاریخ جهانگشای جوینی ، ۴۹۷ ، ۴۹۸ ، ۶۲۰ ،

تفسیر ابوالفتوح رازی ، ۴۸۰ ، ۴۸۱ ،
 تفسیر عرائس (روزبهان بقلی) ، ۳۹۵ ، ۵۴۵ ،
 تفسیر فاتحه (صدرالدین قونوی) ، ۵۴۹ ،
 تفسیر محمد بن علی ترمذی ، ۵۳۳ ،
 التفكير والاعتبار (کتاب ...) ، ۵۳۲ ،
 تلخیص ابلیس یا نقد العلم والعلماء ، ۹ ، ۲۳ ،
 ۲۵ ، ۳۹ ، ۶۶-۶۸ ، ۷۰ ، ۱۷۴ ، ۱۸۶ ،
 ۳۵۱ ، ۳۷۴ ، ۳۸۸ ، ۴۳۹ ، ۴۷۶ ، ۵۱۳ ،
 ۵۳۳ ، ۵۳۶ ، ۵۳۸ ،
 تمهیدات (عین القضاة همدانی) ، ۵۴۳ ،
 التنبيه والاشراف ، ۸۷ ،
 التوحيد (کتاب ...) ، ۵۳۳ ،
 تورات ، ۶۵ ، ۸۸ ، ۹۶ ، ۱۰۰ ، ۱۰۰ ، ۱۵۰ ، ۱۵۲ ،
 ۱۷۱ ، ۵۶۸ ،
 تهافت التهافت ، ۹۰ ،
 تهافت الفلاسفه ، ۶ ، ۴۶۷ ،
 جوابات اهل اليقين (کتاب ...) ، ۵۳۲ ،
 چهار مقاله عروضی سمرقندی ، ۴۸۱ ،
 حالات وسخنان ابوسعید ابوالخیر ، ۱۷۸ ،
 ۲۰۹ ، ۴۶۲ ، ۴۷۰ ، ۴۷۸ ، ۵۴۳ ، ۵۴۴ ،
 ۶۰۳ ،
 حبیب السیر ، ۴۸۹ ،
 حدیقه سنائی ، ۷ ، ۳۲۹ ، ۴۸۰ ، ۶۱۸ ،
 حسامی نامه ، ۵۰۴ ، رجوع شود به مثنوی
 مولانا رومی ،
 حق الیقین فی معرفه رب العالمین ، ۶۳۰ ،
 حکایات عراقیان ، ۵۳۴ ،
 حکمة الاشراق سهروردی ، ۴۸۵ ،
 حکمت الهی ارسطو ، ۸۸ ، ۱۰۳ ،
 حکمة المشریین (حکمة المشرقية) ، ۹۱ ،

تاریخ الحكماء قفطی ، ۴۶۶ ، رجوع شود نیز
 به اخبار الحكماء ،
 تاریخ فرشته ، ۴۴۲-۴۴۴ ، ۵۰۳ ،
 تاریخ المشایخ (محمد بن علی ترمذی) ، ۵۳۴ ،
 تاریخ مغول (آقای عباس اقبال) ، ۴۹۸ ،
 تاریخ گزیده ، ۴۹۶ ، ۵۰۳ ،
 تازیانه سلوک ، ۴۷۹ ، ۵۴۲ ، رجوع شود نیز
 بر سالة عینیة ،
 تاسوع (مؤلفات فلوطین) ، ۱۰۳ ،
 تحقیق ما للمهند من مقولة مقبولة فی العقل او
 مردولة ، ۴۵ ،
 تذکرة الاولیاء ، ۲ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۲ ، ۲۳ ، ۲۶-۳۱ ،
 ۳۶ ، ۴۱ ، ۵۰ ، ۵۴ ، ۵۶ ، ۵۸ ، ۶۰ ، ۶۷ ،
 ۶۸ ، ۷۰ ، ۷۱ ، ۱۳۲ ، ۱۵۳ ، ۱۵۴ ، ۱۵۷ ،
 ۱۶۲ ، ۱۶۷ ، ۱۸۰ ، ۱۸۲ ، ۱۸۷ ، ۱۹۴ ،
 ۱۹۶ ، ۱۹۸ ، ۲۰۰ ، ۲۰۱ ، ۲۰۳ ، ۲۱۰ ،
 ۲۱۴ ، ۲۱۶-۲۱۸ ، ۲۲۲ ، ۲۲۳ ، ۲۳۹ ،
 ۲۴۰ ، ۲۴۵ ، ۲۴۶ ، ۲۵۵ ، ۲۶۱ ، ۲۶۲ ،
 ۲۶۶ ، ۲۶۹-۲۷۶ ، ۲۷۸ ، ۲۸۱ ، ۲۸۵ ،
 ۲۹۳ ، ۲۹۵ ، ۲۹۸ ، ۳۰۸ ، ۳۱۳ ، ۳۱۷ ،
 ۳۲۰ ، ۳۲۱ ، ۳۲۲ ، ۳۲۸ ، ۳۲۹ ، ۳۴۱ ،
 ۳۴۴ ، ۳۴۸-۳۵۰ ، ۳۵۲ ، ۳۵۸-۳۶۱ ،
 ۳۶۵-۳۶۷ ، ۳۶۹ ، ۳۷۰ ، ۳۷۴-۳۷۷ ،
 ۳۷۹ ، ۳۹۲ ، ۳۹۳ ، ۳۹۹ ، ۴۰۷ ، ۴۲۱ ،
 ۴۳۴ ، ۴۴۶ ، ۴۴۹ ، ۴۵۸ ، ۴۷۰ ، ۴۷۷ ،
 ۴۹۶ ، ۵۰۷-۵۰۹ ، ۵۳۴ ، ۵۴۶ ،
 تذکرة دولتشاه سمرقندی ، ۴۸۱ ،
 ترجمان الاشواق (ابن العربی) ، ۲ ، ۵۶۷ ،
 تصحیح الاراده (جنید بغدادی) ، ۵۳۳ ،
 التعرف لمذهب التصوف ، ۵۳۸ ،
 تعریفات ، ۹ ، ۱۸۱ ، ۲۹۸ ، ۳۱۹ ، ۳۲۲ ،
 ۳۵۱ ، ۳۷۱ ، ۳۷۲ ، ۴۰۵ ، ۴۰۶ ، ۴۱۲ ،
 ۴۵۷ ، ۶۳۴ ، ۶۳۶-۶۵۸ ،

۱۰۱، ۱۲۸،

حلیة الاولیاء، ۵۸، ۱۵۷، ۱۶۲، ۲۱۷،
۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۶، ۵۳۸، ۵۳۹،

حی بن یقظان (کتاب ...)، ۹۰،

حیة الحیوان الکبری، ۶۶،

الحیوان (کتاب ...)، ۱۱، ۶۷، ۱۵۶،

خاندان نوبختی (آقای عباس اقبال، ۵۶،

ختم الولاية (محمد بن علی ترمذی)، ۵۳۴،

خسرونامه، ۶۱۹،

خطط (مقریزی)، ۴۴۰، ۴۴۴،

دائرة المعارف اسلام، ۱۸، ۴۲، ۴۳۹، ۴۵۸،

۴۶۰، ۵۳۷،

دائرة المعارف بریطانیا، ۸۸، ۱۵۷،

دقائق المجبین (کتاب ...)، ۵۳۲،

دو بیت های بابا طاهر عریان، ۴۷۸،

دیوان حافظ، ح، ۴۶، ۶۷، ۱۱۴، ۲۳۵،

دیوان سنائی، ۴۸۰،

دیوان شاه نعمة الله ولی، ۴۴۷،

دیوان شمس تبریزی، ۲، ۱۱۱، ۱۴۷، ۱۸۰،

۱۸۲، ۱۸۴، ۲۳۱، ۳۸۶، ۴۲۰، ۴۷۷،

۵۲۸-۵۳۰،

دیوان عطار، ۱۴۷،

دیوان محیی الدین بن العربی، ۲، رجوع

شود نیز به ترجمان الاشواق،

دیوان معزی، ۴۸۱،

الذخيرة فی علم البصيرة، ۴۷۹، ۵۴۲،

راحة الصدور، ۴۷۴، ۴۷۵،

رباعیات مولانا رومی، ۶۰۷،

رجال کشی، ۵۶،

رسائل جنید، ۵۳۳،

رسائل ابی العباس سیاری، ۵۳۴،

رسالة اول بقرن تیان (از بولس رسول)، ۷۴،

رسالة حورائیه، ۶۰۵،

رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا

رومی، ۱۴۷، ۲۲۱، ۳۹۷، ۳۹۸، ۵۳۰،

۵۴۸، ۵۵۴،

رساله در زهد از عتبة الغلام، ۵۳۲،

رسالة عینیہ، ۴۷۹، ۵۴۲، ۵۵۲،

رسالة فی العشق والعقل (نجم الدین رازی)،

۵۴۸،

رسالة قشیریه، ۳۶، ۳۹، ۴۴، ۵۸، ۲۴۰،

۲۴۷، ۲۶۰-۲۶۲، ۲۷۱، ۲۷۸، ۲۸۱،

۳۸۸، ۴۵۷، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۸، ۵۳۳،

۵۳۹، ۶۳۴، ۶۵۴،

رسالة الوجود جرجانی، ۲۶۷،

رشف النصایح (ابو حفص عمر بن محمد معروف

بشهاب الدین سهروردی)، ۵۰۱،

الرعاية لحقوق الله (احمد بن خضرویه)،

۵۳۴،

الرعاية لحقوق الله (حارث محاسبی)، ۴۳۹،

۵۳۷،

الرعاية لحقوق الله (هجویری)، ۵۳۴،

الركن الاكبر، ۹۰،

رياض العارفين، ۴۷۰، ۴۸۱، ۵۰۳، ۵۴۵،

۶۱۷،

زبدة الحقائق (عین القضاة)، ۵۴۳،

زبدة الحقائق (نسفی)، ۵۰۳، ۵۴۵،

سعدی و سهروردی (مقاله ...)، ۵۰۵،

سلسلة العارفين، ۳۳۱ رجوع شود نیز به -

سوانح الايام،

۴۶۹ ، ۴۷۸ ، ۵۴۰ ،
 طرائق الحقائق ، ۴۶۰ ، ۴۷۰ ،
 طریق التحقيق (سنائی) ، ۴۸۱ ،
 طواسین (حلاج) ، ۵۴۵ ،
 طیور نامه ، ۶۱۹ ، رجوع شود نیز به منطق الطیر ،
 عبهر العاشقین (روزبهان بقلی) ، ۳۳۸ ، ۳۴۲ ،
 ۳۹۵ ، ۴۰۵ ، ۴۲۲ ، ۴۲۴ ، ۵۴۵ ،
 عجائب المخلوقات ، ۵۰۲ ،
 « عرفای اسلام »^۲ تألیف رینولد نیکلسون ،
 ۲ ، ۱۵۴ ، ۳۴۰ ، رجوع شود نیز به « صوفیه
 اسلام » ،
 علم البقاء والفناء ، ۵۳۳ ،
 علوم الحقائق و حکم الدقائق (سعدالدین
 حموی) ، ۴۳۱ ، ۵۰۳ ، ۵۴۷ ،
 عوارف المعارف (سهروردی) ، ۵۸ ، ۱۸۵ ،
 ۱۹۶ ، ۱۹۸ ، ۲۰۵ ، ۲۴۰ ، ۲۷۱ ، ۲۷۳ ،
 ۳۰۶ ، ۳۸۸ ، ۴۰۱ ، ۴۴۰ ، ۵۰۱ ، ۵۴۷ ،
 عوارف المعارف (مجموعه .) ، ۶۳۰ ،
 غزالی نامه (آقای جلال همائی) ، ۴۷۸ ، ۵۴۰ ،
 غلط الواجدین (رویم) ، ۵۳۴ ،
 الفتوحات المکیة ، ۴۹۵ ، ۵۰۰ ، ۵۰۱ ، ۵۴۷ ،
 ۶۳۴ ،
 فرهنگ رشیدی ، ۶۲۰ ،
 فرهنگ شعوری ، ۶۲۰ ،
 فرهنگ فولرس^۳ ، ۶۲۰ ،
 فصوص الحکم ، ۴۹۵ ، ۴۹۹ - ۵۰۱ ، ۵۰۴ ،
 ۵۴۷ ، ۵۴۹ ،
 الفصول المهمة فی معرفة الائمة ، ۴۳ ، ۴۴ ،

سوانح الایام فی مشاهدات الاعوام ، ۳۳۱ ، ۳۳۳ ،
 سوانح العشاق ، ۳۳۸ ، ۳۴۶ ، ۴۰۵ ، ۴۴۴ ،
 ۴۶۹ ، ۴۷۹ ، ۵۴۲ ، ۵۵۰ ، ۵۵۲ ، ۵۵۵ ،
 شافی (تألیف سید مرتضی علم الهدی) ، ۵۶ ،
 شاهنامه ، ۷۳ ، ۴۸۱ ، ۵۵۷ ،
 شد الازار ، ۳۹۵ ، ۴۰۵ ، ۵۴۵ ،
 شرح حال و آثار شیخ عطار (آقای سعید نفیسی)
 ، ۴۹۶ ،
 شرح حدیث (صدرالدین قونوی) ، ۵۴۹ ،
 شرح شطحیات (شیخ روزبهان بقلی) ،
 ۳۹۵ ، ۵۴۵ ،
 شرح عبدالرزاق کاشانی بر فصوص الحکم ، ۵۴۷ ،
 شرح عبدالرزاق کاشانی بر منازل السائرین
 خواجه عبدالله انصاری ، ۵۴۹ ،
 شرح القلب ، ۵۳۴ ،
 شرح گلشن راز (از لاهیجی نوربخشی) ، ۳۳۸ ،
 شفا (ابوعلی سینا) ، ۸۷ ، ۱۰۰ ، ۴۶۶ ،
 صفوة الصفا (ابن بزّاز) ، ۵۴۵ ،
 صفوة الصفوة (ابن الجوزی) ، ۵۸ ، ۶۰ ، ۲۴۶ ،
 « صوفیه اسلام »^۱ (تألیف رینولد نیکلسون) ،
 ۱۵۴ ، ۱۹۶ ، رجوع شود نیز به -
 « عرفای الاسلام » .
 الصوفية والفقراء (ابن تیمیه) ، ۴۴ ،
 طاسین الازل (حلاج) ، ۵۳۳ ،
 طبقات الاطبا (ابن ابی اصیبعه) ، ۱۲۸ ،
 طبقات الصوفیه (سلمی نیشابوری) ، ۴۶۹ ،
 ۴۷۰ ، ۴۷۶ ، ۵۳۸ ، ۵۴۰ ،
 طبقات الصوفیه (خواجه عبدالله انصاری) ،

فضل الفقر على الغنى (كتاب...) ، ٥٣٢ ،
فكوك (صدر الدين قونوي) ، ٤٩٩ ، ٥٠٤ ، ٥٤٩ ،
فنا وبقا (هجويري) ، ٥٣٣ ،

فوائح الجمال وفوائح الجلال ، ٥٤٦ ،
فهرست نسخ فارسی دیوان هند در لندن ، ٤٨١ ،
فيه مافيه (رسالة...) ، ٢٥٤ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٤٨

قاموس ، ٣٩ ،

قبسات ، ٨٨ ،

قرآن ، ٥ ، ٨ ، ١١ - ١٤ ، ١٦ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٥ ،

٦٣ ، ٦٦ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٣ ، ١٠١ ، ١١٨ ،

١٢٢ ، ١٤٦ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٧٠ ، ١٧١ ،

١٧٣ ، ١٧٨ ، ١٨٣ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٩٢ ،

١٩٤ ، ٢٣٣ ، ٢٤١ ، ٢٥٧ ، ٢٥٩ ، ٣٢٢ ،

٣٤٧ ، ٣٥٤ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٤٠٨ ، ٤٣٤ ،

٤٤٨ ، ٤٧٥ ، ٤٨٣ ، ٤٩٠ ، ٤٩٢ ، ٥٠٩ ،

٥١٦ ، ٥١٩ ، ٥٣٤ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٤١ ،

٥٥١ ، ٥٥٣ ، ٥٦٨ ، ٥٨٠ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ،

٥٩٥ ، ٦٣٢ ،

قصه سلامان و ايسال ، ٣٣٨ ،

قوت القلوب في معاملة المحبوب ، ٥٣٨ ،

قيام الليل والتهجد (ابو حفص عمر بن محمد بن

عبد الحكم) ، ٥٣٢ ،

كامل (ابن الاثير) : ٤٧٩ ،

كتاب الابدال ، ٥٣٣ ،

كتاب الاخلاص والنية ، ٥٣٢ ،

كتاب الانتصار ، ٥٦ ،

كتاب اندر اباحت سماع (ازيكي ازائمة اهل

حديث) ، ٥٣٤ ،

كتاب الانقطاع الى الله ، ٥٣٢ ،

كتاب اندر مرقيه (ابو معمر اصفهاني) ، ٥٣٤ ،

كتاب التقوى ، ٥٣٢ ،

كتاب التوكل ، ٥٣٣ ،

كتاب الثقة في الصنعة ، ٩٠ ،

كتاب الجود والكرم ، ٥٣٢ ،

كتاب الخوف (از ابن الجنيد) ، ٥٣٢ ،

كتاب الخوف (از ابو الحسن علي بن محمد بن

احمد مصري) ، ٥٣٢ ،

كتاب الدعاء ، ٥٣٢ ،

كتاب رغائب (از حارث محاسبی) ، ٥٣٤ ،

كتاب الرهبان ، ٥٣٢ ،

كتاب الزهد (تأليف بشر بن حارث معروف

به بشر حافى) ، ٥٣٢ ،

كتاب زهد مالك بن دينار ، ٥٣٢ ،

كتاب السرّ (ابو سعيد خرازي) ، ٣٧٤ ،

كتاب السنن ، ٢٥ ، ٤٧٦ ،

كتاب در شرح كلام حسين بن منصور حلاج

(هجويري) ، ٥٣٤ ،

كتاب الصبر ، ٥٣٢ ،

كتاب الصحبة ، ٥٣٢ ،

كتاب الصلاة ، ٥٣٢ ،

كتاب الطاعة ، ٥٣٢ ،

كتاب الفهرست (تأليف ابن النديم) ، ٧٧ ، ٨٤ ،

٩٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٥٣١ - ٥٣٣ ، ٥٣٦ ،

كتاب الكبير (از ابو الحسن علي بن محمد بن

احمد مصري) ، ٥٣٢ ،

كتاب المتيمين ، ٥٣٢ ،

كتاب المحبة (از ابن الجنيد) ، ٥٣٢ ،

كتاب المحبة (عمر و بن عثمان مكي) ، ٣٤٣ ،

٥٣٣ ،

كتاب المراقبة ، ٥٣٢ ،

كتاب المريدين ، ٥٣١ ،

كتاب المعلمين ، ٧٤ ،

كتاب المقدس ، ٨٥ ،

کتاب الممتن من السياح والعباد والمتصوفين،
٥٣٣،

کتاب المواعظ، ٥٣٢،

کتاب النهج (محمد بن علی ترمذی)، ٥٣٣،

کتاب الورع، ٥٣٢،

کتاب الهائم، ٥٤٦،

کتاب الهمة، ٥٣٢،

کتاب اليقين (حلاج)، ٥٣٣،

کشف الاسرار، ٥٣٤،

کشف اسرار الهی، ٨٩،

کشف الحقائق (نسفی)، ٥٤٥،

کشف النظون، ٥٣٨،

کشف المحجوب، ٥، ٢، ١٩، ٣٦، ٣٨، ٥٨،

٦٧، ١٨١، ١٨٣، ١٩١، ١٩٢، ١٩٦،

١٩٨، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٣،

٢١٥، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٩، ٢٣٦-٢٤٠،

٢٤٦، ٢٤٧، ٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٧،

٣١٣، ٣١٧، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٦٤، ٣٦٨،

٣٦٩، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٨٦، ٣٨٨، ٣٩٨،

٣٩٩، ٤٠٦، ٤١٣، ٤٣٣، ٤٣٨، ٤٤٠،

٤٤٥، ٤٤٧-٤٤٩، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٤،

٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٩، ٤٧٠، ٤٧٧، ٤٧٨،

٥٣٣، ٥٣٥، ٥٣٩، ٦٣٥،

کلیات عطار، ٦١٩،

الکنايات (نعلبی)، ٤٠٢،

الکناية و التعريض، ٤٠٢،

کیمیای سعادت، ٥٨، ٢٤٧، ٢٧١، ٢٨٧،

٣٠٦، ٣١٠، ٣٤٧، ٣٥١، ٣٥٧، ٣٥٩،

٣٦٠، ٣٨٨، ٤٧٨، ٥٤٠، ٥٤٢،

گلستان، ٢١٢، ٥٥٣،

گلشن راز، ٦١، ١٨١، ٣٣٤، ٤٢٧، ٥١٢،

٥١٥، ٥٥٨، ٦٣٠،

لباب الاحیاء، ٤٧٩، ٥٤٢،

اللمع فی التصوف (کتاب...)، ٢، ٤٠، ٤٢،

٤٦، ٥٨، ٦٠، ٢٠٩-٢١١، ٢٤٠، ٢٤١،

٢٤٧، ٢٦١، ٢٧١، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٤،

٣١٩-٣٢٢، ٣٢٨، ٣٤٨، ٣٥١، ٣٥٢،

٣٥٥، ٣٨٦، ٤٠٥، ٤٥٧، ٤٦٠، ٤٧٩،

٥٣٣، ٥٣٧، ٦٣٥، ٦٤٢، ٦٤٦، ٦٤٩،

٦٥٢، ٦٥٤، ٦٥٥،

لمعات عراقی، ١٥٥، ٢٠٦، ٣٣٨، ٣٨٢،

٤٠٥، ٤٩٩، ٥٠٥، ٥٤٢، ٥٤٩، ٥٥٠،

٥٥٢، ٥٥٥،

لوايح جامی، ٤٧٩،

ما بعد الطبيعة (کتاب...)، ٨٤،

مبدأ ومعاد نسفی (رساله...)، ٥٠٣، ٥٤٥،

مثنوی مولانا رومی، ٢، ٧، ٨، ١١، ١٤، ٦١،

٦٤، ٧١، ١١١، ١١٨، ١٢١، ١٦٤،

١٧٣، ١٧٨، ١٧٩، ١٨٩، ١٩٦، ٢١٥،

٢١٧، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٢،

٢٣٤، ٢٤٧، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٥، ٢٥٧،

٢٥٨، ٢٦٣، ٢٧٠، ٢٧٧، ٢٨٢-٢٨٤،

٢٨٧، ٢٨٨، ٣٠٠، ٣٠٥، ٣١٠، ٣١٣،

٣١٨، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٣٣،

٣٣٩، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٦١، ٣٦٦، ٣٧٣-

٣٧٥، ٣٨٠، ٣٩٠، ٤٠٨، ٤١٠، ٤١٣،

٤١٥، ٤١٦، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢٧، ٤٤٢،

٤٥١، ٤٥٤، ٥٠٢، ٥٠٤، ٥٠٧، ٥١٠،

٥١٨، ٥٢٠، ٥٢٢، ٥٢٦، ٥٢٩، ٦١٨،

٦٢٨،

مثنوی ویس و رامین، ٥٥٧،

ممدوحین سعدی (مقاله ...) ، ٥٠٥ ،
 منازل السائرین (خواجہ عبداللہ انصاری)
 ٤٦٩ ، ٤٧٨ ، ٥٤٠ ، ٥٤٩ ، ٦٣٤ ،
 منازل السائرین (عزیز نسفی) ٥٤٥ ،
 مناقب العارفين (افلاکی) ، ١٤٧ ، ٣٩٧ ، ٥٣٠ ،
 منتهی الارب ، ٣٩ ،
 منتخب مرصاد العباد ، ٥٤٨ ،
 منطق ابن مقفع ، ٨١ ،
 منطق الطیر (عطار) ، ١٢٥ ، ١٤٢ ، ١٨٧ ،
 ٢١٧ ، ٢٢١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٨ -
 ٢٥٠ ، ٢٧١ ، ٢٩١ ، ٣٠٤ ، ٣٥٥ ، ٣٧٤ ،
 ٤٢٨ ، ٦١٩ ،
 المنقذ من الضلال ، ٦ ، ٥٤٠ ،
 منهاج الدین (هجویری) ، ٥٣٤ ،
 مواطن العباد ، ٥٣٣ ،
 مواعظ العارفين ، ٥٣٢ ،
 مواقع النجوم ، ٥٤٩ ،
 مواقف (قاضی عضدایجی) ، ٢٦٠ ،
 مونس الاحرار ، ٦٠٦ ،
 نجات (ابن سینا) ٦ ، ٨٧ ، ١٠٠ ، ٤٦٦ ،
 النجوم الزاهرة ، ٣١ ،
 نحو القلوب (هجویری) ، ٥٣٤ ،
 نصوص (صدرالدین قونوی) ، ٥٠٤ ، ٥٤٩ ،
 نظامی ، ٤٨١ ،
 نظم السلوك (= قصیده تائیة کبری از ابن-
 الفارض) ٥٧٧ ، ٥٧٩ ،
 نفائس الفنون ، ٧٣ ،
 نفحات الهیه (صدرالدین قونوی) ، ٥٠٤ ، ٥٤٩ ،
 نفحات الانس ، ٤٠ ، ٤٢ ، ٤٨ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٥٦ ،
 ٥٨ ، ٥٩ ، ٧٥ ، ١٤٨ ، ١٨٢ ، ٢١٠ ، ٢١١ ،

مجالس سبعة مولانا رومی ، ٥٤٩ ،
 مجالس منصور بن عمار ، ٥٣٢ ،
 مجالس المؤمنین ، ٤٨٠ ،
 المجسطی ، ٩٣ ،
 مجمع الفصحى ، ٤٨١ ، ٥٠٣ ، ٦١٧ ،
 مجمل فصیحی ، ٤٩٦ ، ٥٠٣ ، ٥٣٢ ،
 مجموعة الرسائل ، ٤٣١ ،
 مختارنامه ، ٦١٩ ،
 مخزن الاسرار ، ٤٨٦ ،
 مرآة الحكماء ، ٥٣٤ ،
 مرآة المحققين ، ٦٣٠ ،
 مرصاد العباد ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢١٦ ، ٢٣٨ ،
 ٤٩٦ ، ٥٠٣ ، ٥١٧ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٤٧ ،
 ٥٤٨ ، ٥٥٢ ، ٥٥٥ ، ٦١١ ،
 مزارات شیراز ، ٣٩٥ ، رجوع شود نیز به
 شد الا زار ،
 مصحف (قرآن) ، ١٨٦ ، ٦٠٥ ،
 مصیبت نامه ، ٦١٩ ،
 «مطالعات در تصوف اسلامی» ، ٢ ، ٥٨٠ ،
 معجم البلدان ، ٣١ ، ٧٤ ،
 معجم المطبوعات العربیة ، ٩ ،
 معرفة النفس والرب ، ٥٣٤ ،
 معیار الاشعار ، ١٧٦ ،
 مفتاح الغیب (صدرالدین قونوی) ، ٥٠٤ ، ٥٤٩ ،
 مقاصد الفلاسفه ، ٦ ،
 مقدمة ابن خلدون ، ٢٦ ، ٣٧ ، ٤٣ ،
 مقصد اقصى (نسفی) ، ٥٠٣ ، ٥٤٥ ،
 مکارم الاخلاق ، ٥٣٢ ،
 مکاید الشیطان ، ٥٣٢ ،
 مکتوبات مولانا جلال الدین رومی ، ٥٤٨ ،
 ملل و نحل شهرستانی ، ٨٧ ،

النوادر العينية في البوا در الغيبية (قصيدة..).
، ٥٧٩

ولد نامه ، ٣٩٨ ، ٥٥٤
و فيات الاعيان ، ٢٧ ، ٣٦ ، ٥٨ ، ٦٠ ، ٤٧٠
و نيز رجوع شود به « ابن خلكان » در
فهرست اسامي اشخاص ،
هفت اقليم ، ٤٨٠ ،

، ٢٧٦ ، ٢٦٥ ، ٢٦١ ، ٢٣٩ ، ٢٣٦ ، ٢٣٠
، ٣٩٥ ، ٣٦٥ ، ٣٢٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٠ ، ٢٧٨
، ٤٧٧ ، ٤٧٦ ، ٤٧٠ ، ٤٥٣ ، ٤٠٣ ، ٤٠٠
، ٥٢٧ ، ٥١٤ ، ٥١٠ ، ٥٠٠ ، ٤٨٠ ، ٤٧٩
، ٥٤٩ ، ٥٤٥ ، ٥٤٠ ، ٥٣٨ ، ٥٣١ ، ٥٢٨
، ٦٣٧ ، ٥٦٣

نقد العلم والعلماء (اسم ديگر تلبيس ابليس) ،
٢٣

نوادر الاصول (محمد بن علي ترمذي) ، ٥٣٤

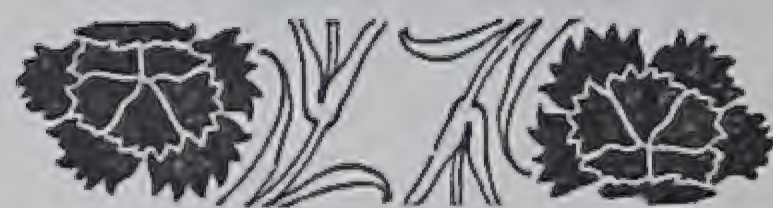
Histoire de la philosophie ، ١١٠

une philosophie de l'amour et de la beauté ، ١١٠

La philosophie de Plotin ، ١١٠

Plotin et le paganisme religieux ، ١١٠

Vocabulaire technique et critique de la philosophie ، ١٦١



فهرست مندرجات کتاب

صفحه

ج

فهرست ماخذ و مدارك مهمه ،

هـ

مقدمه ،

۱

شروع کتاب ،

۲

منشاء تصوف - تاريخ آن - مناسبات تصوف با اسلام - مميزات آن ،

۱۰

منشاء اسلامي تصوف ،

۱۷

مرحله اول : يعنى دوره صدر اسلام ،

۲۶

مرحله دوم : تصوف در قرن دوم هجرى ،

۴۷

پيدا شدن كلمه «صوفى» و «متصوف» و اصل آن دو كلمه ،

۴۷

مرحله سوم : تصوف در قرن سوم و چهارم ،

۵۹

منابع غير اسلامي تصوف ،

۶۵

ديانت مسيحى ،

۷۶

فلسفه نوافلاطونى ،

۱۵۱

حکمت اشراقي عرفای قبل از اسلام و عرفای مسیحیت ،

۱۵۵

عقائد بودائی و هندی و مانوی ،

۱۶۹

بازگشت باصل موضوع يعنى ظهور تصوف در اسلام ،

۱۹۴

تعريف تصوف ،

۲۰۷

طريقت (مقامات و احوال سالک) ،

۲۰۸

مقامات :

۲۱۷

توبه ،

۲۳۰

مرشد ياولى ،

۲۴۱

گرامات و خوارق عادات ،

۲۷۰

ورع ،

۲۷۳

زهد ،

۲۷۵

فقر ،

۲۸۳

صبر ،

صفحه

۲۸۶

توکل ،

۲۹۷

نفس .

۳۱۲

رضا ،

۳۱۹

احوال :

۳۱۹

مراقبت ،

۳۲۲

قرب ،

۳۲۵

محبت ،

۳۴۶

خوف و رجا ،

۳۴۶

خوف ،

۳۴۸

رجا ،

۳۵۰

شوق و انس ،

۳۵۴

اطمینان ،

۳۵۷

ذکر ،

۳۶۳

مشاهده ،

۳۷۳

فنا ،

۳۸۰

اتحاد و اتصال ،

۳۸۸

سماع ،

۴۰۵

یقین ،

۴۰۹

معرفت ،

۴۳۷

فرق مختلفه صوفیه تا اواسط قرن پنجم ،

۴۳۹

محاسبیه ،

۴۳۹

قصا ریه (ملا متیه) ،

۴۴۵

طیفوریه ،

۴۴۷

جنیدیه ،

۴۴۸

نوریه ،

۴۵۰

سهلیه ،

۴۵۱

حکیمیه ،

۴۵۳

خر ازیه ،

صفحہ

۴۵۵

خفیفیہ ،

۴۵۶

سیارِ یہ ،

۴۵۷

حلوٰ لیہ ،

۴۶۳

تصوِّف از قرن پنجم تا عصر حافظ ،

۴۶۴

نصو ف در قرن پنجم ،

۴۷۵

عرفای بزرگ قرن پنجم ،

۴۸۲

تصو ف در قرن ششم ،

۴۹۴

عرفای بزرگ قرن ششم ،

۴۹۶

تصو ف در قرن ہفتم ،

۵۰۱

عرفای بزرگ قرن ہفتم ،

۵۰۶

آثار ادبی صوفیہ ،

۵۳۱

تألیفات صوفیہ (منثور) ،

۵۵۰

آثار منظوم صوفیہ ،

۶۳۴

فرہنگ مصطلحات صوفیہ

۶۶۰

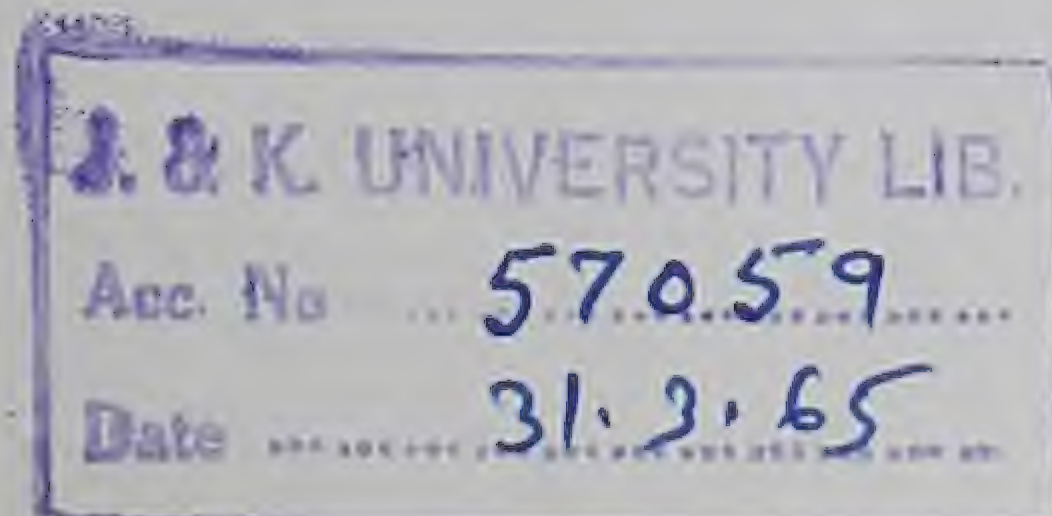
فہرست اسامی اشخاص ،

۶۷۹

فہرست اسامی امکانہ و قبائل

۶۸۴

فہرست اسامی کتب



غلطنامه

ح = حاشیه

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۸	ح ۲۸	مپندارید	مپندارید
۱۰	ح ۱	جاهلیت	جاهلیت
۶۰	ح ۱۳	بار	بار
۹۵	۱۶	یوتان	یونان
۱۱۱	۱۶	قردا	قردا
۱۱۲	۸	قلکی	قلکی
۱۴۷	ح ۵	بسبت	نسبت
۱۷۰	۲۲	مواجهه	مواجهه
۱۸۲	۱۱	بحز	بحز
۲۲۰	۱۶	سجانی	سبحانی
۳۲۴	۱۴	تزدیکی	تزدیکی
۳۴۷	۲	بخش	بخشی
۳۴۸	۱۹	اینکه	اینک
۳۵۶	۱۹	خویش	خوش
۴۰۲	ح ۱	تعالبی	تعالبی
۴۲۰	۸	باطن نشان	باطن شان
۴۴۳	۲۰	قلندان	قلندران
۴۶۷	۱۴	نفود	نفوذ
۴۷۲	ح ۱	باستدلال	با استدلال
۴۷۶	۲	طریفت	طریقت
۴۷۹	۱۲	غزالی	غزالی
۴۹۹	آخر	این	ابن
۵۱۳	ح ۴	نیابد	نیاید
۵۳۴	ح ۵	احد	اسد
۵۳۷	۱	یعقی	یعنی
۵۳۷	۶	فروغ	فروع
۵۷۲	۶	قاصبح	قاصبح
۵۸۰	۱۸	مرتب	مراتب
۶۲۱	۱۴	آر	آرد
۶۳۳	۲۱	این	این جا
۶۳۷	۱۲	عیادنا	عبادنا
۶۵۳	۴	غیبیه	غیبیه

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day. If the book is kept beyond that day.

[illegible]

Call No. _____

Date _____

Acc. No. _____

K. UNIVERSITY LIBRARY

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day. If the book is kept beyond that day.

[illegible]